رؤية فدوى طوقان للغرب
دراسة في جدل الشعر والسيرة

د. خليل الشيخ
قسم اللغة العربية - جامعة اليرموك

I

تسعى هذه الدراسة لتبين طبيعة مواجهة الشاعرة فدوى طوقان [1] (١٩١٧/) للغرب ، كما تتجلى في شعرها ، وفي سيرتها الذاتية .

وهي لاتهدف من وراء تلك المقارنة إلى إقامة نوع من التقابل بين لحظات متشابهة ، تنتمي إلى عالمي الشعر والسيرة ، ولا تسعى لتفسير النص الشعري في ضوء مرتكزات خارجية - بقدر ما تشكل محاولة لاكتشاف المنظور الكلي Weltanschauung لذات الشاعرة إبان مواجهتها لحضارة أخرى ، ومقدار ما ينطوي عليه ذلك المنظور من انسجام أو تناقض .

إنّ شعر فدوى طوقان - كما يمكن أن تكشف عنه عنوانات دواوينها البارزة : **وحدي مع الأيّام** ١٩٥٢ ، **وجدتها** ١٩٥٦ ، **أعطنا حبا** ١٩٦٠ . **أمام الباب المغلق** ١٩٦٧ ، **على قمة الدنيا وحيداً** ١٩٧٣- يكشف عن ضيق المسافة بينه وبين السيرة الذاتية ؛ فهو يكشف لحظات الصعود والانكسار في حياة فدوى ، وهي لحظات تسير في حركة دائرية ، وتعتورها مشاعر متضاربة كالشعور بالوحدة ، والفرح بلقاء الذات ، والوقوع في دائرة الشك ، والسعي للخروج من عدمية تلك اللحظة بالبحث عن الحب الحقيقي ، وإن ظل الموت في هذه الأثناء يشكّل الإطار الذي تدور في رحابه تلك المشاعر ؛ لتجيء هزيمة حزيران عام ١٩٦٧ ، إيذاناً بالخروج المطلق إلى إيقاع الحياة العامة ، ومؤشراً على

انعطافة جديدة قد لا تتحرر الشاعرة فيها من من أزمتها ، بل تغدو أكثر قدرة على التعايش معها .

غير أن إقدام فدوى على كتابة سيرتها الذاتية ونشرها في كتابين [٢] :

«رحلة جبلية ، رحلة صعبة ، و «الرحلة الأصعب» ، يؤكد أن الشعر لم يكن يكفي للتعبير عن أزمة الذات في مواجهة العالم ، مثلما يوضح أنّ مسألة الكتابة الإبداعية بشكل عام ، عند شاعرة مثل فدوى ، مكسونة بهاجسين متناقضين تماما هما :

الرغبة في البوح الذي يشكل في تجلياته صورة الذات بهويتها المحددّة ، وأبعادهاالفنية ، والخوف من الصراحة الذي يجعل من الإقدام على الاعتراف بالتجربة وتصويرها لوناً من ألوان التعرية للذات في إطار اجتماعي شديد الحساسية .

غير أنّ المقارنة بين عنوان السيرة ، وعنوانات الدواوين البارزة في تجربة فدوى الشعرية - تكشف عن فرق نوعي فيما يخص التجربة وطبيعة التعبير عنها ، فإذا كانت عنوانات تلك الدواوين تشير إلى لون من الوحدة والثبات المكاني ، فإنّ عنوان السيرة يؤكد مفهوم الحركة من خلال إبراز مصطلح الرحلة ، وليس مهماً بعد ذلك أن تكون الرحلة جبلية أو صعبة أو أصعب ، لأن القدرة على الارتحال ، ستظل شرطاً أساسياً من شروط تحقيق الذات .

لا يتبدى بُعد الارتحال في تجربة فدوى الأدبية ، وما ينطوي عليه هذا البعد من قدرة على تحرير الذات من الركود . إلاّ عند مقارنته بصورة «البيت» في شعر فدوى وسيرتها على السواء ؛ فقد ظلّ البيت يشكّل في شعر فدوى المعادل الموضوعي للسجن أو للقبر أو لكليهما معاً . وكان الخروج منه يجسّد حلم الشاعرة بالانبعاث والتجدد . وقد جسدت فدوى سطوة المكان المغلق في قصيدة عنوانها : **«من وراء الجدران»** ، ففي تلك القصيدة تسعى إلى تدمير البيت وخصائصه الجمالية ، لتحوّله إلى سجن أو قبر ، وتجعل لحظة

الخروج منه . إيذاناً بالتحرّر والانطلاق إلى عالم الحياة الرحيبة :

بنته يد الظلم سجناً رهيباً لِوأْد البريئات أمثاليه

وكرّت دهور عليه ومازال يَمْثل كاللعنة الباقية [٣]

يتشاكل هذا الوصف مع صورة البيت في السيرة الذاتية حيث تقول فدوى :

«في هذا البيت وبين جدرانه العالية التي تحجب كلّ العالم الخارجي عن «جماعة الحريم» المؤودة فيه ، انسحقت طفولتي وصباي ، وجزء غير قليل من شبابي» [٤] .

لهذا كان من الطبيعي أن يكشف شعر فدوى المبكّر عن نزوع عميق نحو الرحلة. ولعل قصيدتها «إلى صورة» [٥] تجسّد ما كانت تعانيه من قيود وحرمان جعلها تخاطب صورتها التي سترتحل ، بوصفها القادرة على اختراق جدران السجن ، والتواصل مع الحبيب ، وسيتكرر ذلك الارتحال - الحالم في قصيدة أخرى بعنوان «في الكون المسحور» [٦] ، حيث تحلم وهي يقظة بنزهة قمرية في النهر ، لتستيقظ على واقع يناقض ما في الحلم من سعادة وانطلاق :

ماذا ؟

الحلم تفلّت من عيني ، هنا عادت حولي

الغرفة تقبع والجدران هنا ، وفراغ منظور

انهدّ الكون المسحور

منهاراً في قلب الليل [٧]

وإذا كانت فدوى في ديوانها الأول **«وحدي مع الأيام»** تشير إلى فقدانها للحرية على نحو ترثي فيه ذاتها ، فقد جسّدت المشكلة في سيرتها على نحو تفصيلي فقالت :

«ظلت عقدة السجن كامنة في أعماقي .... كنت أحياناً أفكّر بالهرب بحثاً عن الخلاص من العذاب والألم ، غير أنه كان لديّ رقة بالفة تجاه شيخوخة أبي بالرغم من كل شيء ... وهكذا لم يكن أمامي إلاّ الانعزال الكامل في قلب العلاقات البشرية المتشابكة من حولي ، والهروب من زمني البائيس إلى الزمن الروائي وأحلام اليقظة والشعر حيناً آخر» [٨] .

ولم يكن مستغرباً في ظل هذا الوقاع الذي كان يجبرها على أن تنكفيء على ذاتها أن يصبح السفر حلماً رئيساً من أحلامها ؛ فالسفر خلاص من قيود المكان ، وتحرّر من علاقاته :

«كذلك أصبح من أحلامي الثابتة ، السّفر والدوران حول هذا العالم ... كم تابعت ببصري العصافير وهي تنطلق من عب الأشجار في صحن الدار ، وتمضي إلى ما وراء الجدران سارحة في الفضاء الفسيح ، حرّة من الخوف والحرمان . كنت أنظر إليها بحزن وأشتهي وأحلم بامتلاك جناحين طليقين ؛ ولكن صفعات الواقع كانت تهوي عليّ وتردّني مُستَلبة الأحلام ، ضائع الأمنيات» [٩] .

II

قبل ذهابها إلى انجلترا في مطلع الستينيات ، زارت فدوى مجموعة من الأقطار ضمن رحلات أخذت طابعاً عائلياً أو طابع الاشتراك في وفد رسمي [١٠] . غير أنّ زيارتها القصيرة لمصر ، في الخمسينيات ، برفقة شقيقتها وزوجها لم تشر إليها في السيرة - تشكل أهم تلك الزيارات على صعيد تكوينها النفسي [١١] .

لقد كانت تلك الزيارة تحمل الكثير من الدلالات ، وتجيء استمراراً لعلاقة حبّ ورقية ربطت بين فدوى والناقد المصري أنور المعداوي [١٢] (١٩٢٠ - ١٩٦٥) وقد تجسّدت تلك العلاقة من خلال مراسلات بينهما تتشابه - إلى حد كبير - مع المراسلات التي كانت تدور بين مي زيادة وجبران خليل جبران في مطلع هذا القرن [١٣] .

لم يقدّر لفدوى أن تلتقي بأنور المعداوي ، مثلما لم يقدّر لميّ أن تلتقي بجبران ، فقد سقط المعداوي - كجبران من قبل - فريسة لمرض لم يمهله طويلاً ، وقاده إلى الذهاب إلى قريته حزيناً ، بائساً ، نظراً لتكالب الكثير من القوى عليه .

ويبدو أن قصيدة فدوى «**في مصر**» [١٤] . تجسّد بعض ملامح تلك الأزمة وإن استطاعت أن تغلّفها ، من خلال عمومية التعبير التي جعلت مصر كلّها محبوباً ، لتكون القصيدة في مجملها تعبيراً عن ذات مأزومة وحزينة ، تفتقد الحب والحياة ، ولتشكل مصر بوصفها مكاناً أسطورياً قادراً على اجتراح المعجزات ، لتلتقي بذلك مع تجربة إبراهيم طوقان في قصيدته «**تحية مصر**» [١٥] يوم كانت مصر تشكّل له الأمل بالشفاء من المرض الذي لم يمهله ، هو الآخر طويلاً .

ينطوي ذهاب فدوى طوقان إلى انجلترا على أبعاد متعددة ، ويحسن أن نشرع برصدها لنرى ماتنطوي عليه من إشكالات :

أولاً: يثير اختيار فدوى لإنجلترا كي تكون مكاناً لرحلتها الأولى تساؤلاً حول العلاقة بين السياسي والثقافي في نظر الغرب ؛ فقد دأبت على الإشارة في سيرتها إلى دور بريطانيا الاستعماري في فلسطين ، وتحدثت عن أثر ذلك الدور المدمّر على الصعيدين العام والخاص [١٦] ومع ذلك فقد حرصت منذ سن مبكّرة - على تعلّم اللغة الانجليزية وكان تعلم تلك اللغة يشكّل وسيلة من وسائل نمو وعيها وتبلور شخصيتها [١٧] .

ثانياً : إنّ الرحلة إلى بريطانيا ، تستمد أبعادها من المشروع القديم الذي أفسده «أرباب العائلة» ، وهو تعلّم فدوى للّغة الإنجليزية . وهذا يعني أنّ اختيارها الذهاب إلى بريطانيا ، ليس وليد الانفعال اللحظي ، بقدر ما هو استمرارية لتلك التجارب الفاشلة التي ظلت فدوى تسعى في لاوعيها لتجاوزها .

ثالثاً : إنّ حديث فدوى عن «أرباب العائلة» يؤكد ذلك . فقد وصفتهم بأنهم : «كانوا يرتدون الزّي الأوروبي ، ويتكلمون بالتركية والفرنسية والإنجليزية ، ويأكلون بالشوكة والسكين ويقعون في الحب ، ثم يقفون بالمرصاد كلما حاولت إحدانا تحقيق إنسانيتها عن طريق التطور الطبيعي»[(١٨)] .

لهذا كان من الطبيعي أن تحمل رحلتها إلى انجلترا طابع التحدي لهؤلاء «الأرباب» ، بما جبلوا عليه من «شخصيات مشطورة» تقف أمام محاولة المرأة لإبراز هويتها ، وتسعى لتدمير مشاريعها في تحقيق شخصيتها .

رابعاً : إنّ الطريقة التي سافرت فدوى من خلالها إلى انجلترا تعكس طبيعة شخصيتها ؛ فشخصيتها ليست هجومية ، وهي شخصية غير قادرة على التحدي والمجابهة ، لهذا كان مشروعها العام ينطوي على رغبة عميقة في تحقيق الذات ، وإن كانت طريقة تنفيذه تسعى للحصول على رضا المؤسسة الاجتماعية .

لقد تمثل السعي نحو المشروعية في لحظتين :

الأولى : في اختيار فدوى أحد أقربائها لكي يكون منسّقاً لرحلتها ومشرفاً عليها . وقد تعمّدت أن تضفي على قريبها «فاروق» طابعاً يدرجه في قائمة أبنائها ، فقد ربّته صغيراً ، وكان يأوي إلى كنفها منذ طفولته .

الثانية : في الرسائل التي بعث بها فاروق إليها ، وفي إثبات لنصوص تلك الرسائل [١٩] ، بما تتضمنه من تأكيدات حول رعاية فاروق لها ، واهتمامه بشؤونها .

لقد نبه بعض الباحثين [٢٠] إلى خلوّ سيرة فدوى **«رحلة جبلية ، رحلة صعبة»** من الرسائل ، على الرغم من أنها تشير إلى رسائل مهمة وصلت إليها كان لها دور متميز في حياتها ومسيرتها الأدبية ؛ لهذا كان إدراج رسائل فاروق الثلاث مؤشراً على حرص فدوى على المواءمة بين لحظة تحقيق الذات الفردية ، ورضا المؤسسة الاجتماعية كي تمرّ تلك اللحظة بسلام .

III

تجلّى ذهاب فدوى إلى انجلترا ، أول مرة ، في قصيدة لها تحمل عنوان «أردنية فلسطينية في انكلترا» [٢١] المنشورة في ديوانها «أمام الباب المغلق» الذي أهدته إلى أخيها نمر ، الذي لقى مصرعه إبّان إقامتها في انجلترا في حادث تحطم طائرة في ١٩٦٣/٣/١٥ .

أردنية فلسطينية في انكلترا مهداة إلى A. Gascoigne

(١)

- طقس كئيب

وسماؤنا أبداً ضبابيه

من أين أسبانية ؟

- كلاّ !

أنا من الأردن

- عفواً من الأردن ؟ لا أفهم

- أنا من روابي القدس

وطن السنا والشمس

- يا ، يا عرفتُ ، إذن يهودية

ياطعنة أهوتْ علي كبدي

صماء وحشيه

(٢)

تسأل عن سحابة

مرت على جبيني

وظلّلتْ عيني بالكآبة

وأنت يا جار الرضا من فتّح الجراح

ذكّرتني أني من الأرض التي تمزّقت

أني من القوم الذين

من الجذور ، اقتلعوا ، من الجذور

وأصبحوا على مدارج الريّاح

مبعثرين ها هنا ، وها هنا

لا ينتمون

إلى وطن !!

حقيقة فيها نغالط النفوس ةتدّعي أنّا كباقي الآخرين

قوم لنا وطن

هيهات كيف تعلم

هنا الضباب والدّخان في بلادكم

يلفلف الأشياء ، يطمس الضياء

III

يمكن تقسيم القصيدة ، وهي من أوائل النصوص الشعرية في شعر فدوى التي تجسّد طبيعة علاقتها بالغرب ، إلى قسمين : واحد حواري وآخر تأمّلي .

في القسم الأول يبدأ المتكلم حديثه بنبرة اعتذارية تهدف إلى إيجاد مدخل للحديث مع امرأة تبدو خارجة عن السياق العام . لهذا يذكر ، وهو يسعى للاقتراب منها ، ما اعتاد الأوروبيون أن يصفوا به طقس بلادهم الماطر ، الضبابي ، ليصل إلى سؤاله الأساسي الذي يهدف للكشف عن جنسية تلك المرأة ، كما في قوله : من أين ؟

ولم يكن مستغرباً أن تظل آفاق توقّعات ذلك المتكلم تدور في إطار المركزية الأوروربية ، ليس لأنّ شكل المرأة يوحي بذلك التوقع ؛ إنّما قد يكون لغياب فكرة الآخر الذي ينتمي إلى حضارة مغايرة ، ولعلّ ذكر الشاعرة للأردن ، وإجابة المتكلم السريعة ، التي تكشف عن عدم معرفته ، تؤكد تلك المسألة .

ويبد أنّ انتقال الشاعرة إلى ذكر القدس ، كان يحمل بين طياته تصعيداً لمستوى الحوار ، وينطوي على كثير من الدلالات تجسّدها عبارة «وطن السنا والشمس» ، وهي

عبارة تشير إلى ما تتحلى به القدس من خصوصية تاريخية ، وجغرافية ، وحضارية ، ترتبط كلّها بالحضارة العربية الإسلامية . وإذا كان المتكلم قد فشل في اكتناه الأبعاد الجغرافية التي تنتمي الشاعرة إليها وظنّها أسبانية ؛ فإنّ ما وقع فيه من استنتاج في المرة الثانية يتعدى الخطأ الجغرافي إلى الخطأ المفهومي الذي يدل على نوع من التحيز لصالح التصوّر اليهودي للقدس .

ولعلّ الفرق بين ردة فعل الشاعرة في الحالتين يوضح ذلك . ففي حين ردّت بالنفي الحازم على نسبتها إلى أسبانيا ، سكتت عند الاستنتاج الثاني ؛ لأنّ الصدمة كانت تفوق قدرتها على الاحتمال ، وقد كادت هذه الإجابة تفضي إلى إعادة الذات إلى كهفها الخاص والقضاء على فرصة تحررها . فإذا كان الواقع الاجتماعي في نابلس قد أفضى إلى إحباط مشاريع تلك الذات في النمو ، فإن الآفاق السياسية في الغرب كادت توصل إلى النتيجة نفسها .

سيتوالد الجزء الثاني من القصيدة في ضوء الحوارية الأولى ، وسيكون حزيناً ، يرتبط بفقدان الوطن ، وستحمل القصيدة في مجملها أمرين مهمين على صعيد تلك المواجهة .

صورة الشاعرة غير السعيدة التي تحمل جراحات الوطن في أعماقها ، وهي تواجه حضارة مهيمنة ، لا تستطيع أن ترى غير ذاتها ، وصورة الغرب الذي لا يريد (وربما لا يستطيع) معرفة الآخر وفهم ما يعانيه .

وإذا كانت فدوى في الجزء الثاني ، تعود لتصف المتكلّم الذي بدأ حواره معها بأنه «جار الرضا» وهو وصف ذو دلالة مهمة ستفسر السيرة الذاتية بعض جوانبه [٢٢] ؛ فإن المقطوعة الأخيرة في قصيدة فدوى ، لا تسري على ذلك الرجل المتكلّم ، بل تحمل نبرة تكاد تتحدّث عن المسألة من منظور الشرق / الغرب .

هيهات كيف تعلم !

هنا الضباب والدخان في بلادكم

يلفلف الأشياء ، يطمس الضياء

فلا ترى العيون غير ما

يراد للعيون أن تراه [٢٣]

صحيح أنّ صورة الغرب تتشابه مع رؤية الكثير من المفكرين في تحليلهم لطبيعة العلاقة بين الشرق والغرب من منظور معرفيّ ؛ فالوعي الغربي لا يستطيع أن يكتشف الآخر ، وما عنده من خصوصيات ثقافية ، لأنّ شعوره بالهيمنة والتفوق ، حجاب (يشبه الضباب والدخان) يحول دون رؤية الآخر ، ومعرفة ما عنده ، ولكنّ هذه الصورة لم تؤد إلى قطع العلاقة بين الشاعرة والمتكلم - رغم حدة المفارقة بينهما إذ تبرز في حركة الدلالات ، رغبة الشاعرة في أن تكون شهر زاد ، القادرة على إخراج شهريار الغربي من ضيق الرؤية وتعصبها إلى القدرة على تفهّم الآخر . وإن ظلّت فدوى في مواجهتها للغرب متّسقة مع الصورة التي تتسم بها في شعرها ؛ فتظهر حزينة ، مملوءة بالقلق والتوتر ، وحيدة ، تؤرقها مشكلة التواصل الإنساني .

أمّا في «**رحلة جبلية ، رحلة صعبة**» فتبدو فدوى سعيدة تماماً ، فطريقة ذهابها إلى انجلترا ، وما تنطوي عليه من تفاؤل عميق ، في تحرير الذات من أسر واقع كئيب ، أضفى على صورة الغرب وعلى طبيعة مواجهتها له بعداً إيجابياً . لهذا تتكرّر عبارة «أيامي في انجلترا لا تنسى» [٢٤] بوصفها لازمة تبيّن تفاعلها الوجداني مع ذكرياتها وهي تكتبها ، وتعكس ما تنطوي عليه تلك الذكريات من جمال وإيحابية .

لقد استطاعت لحظة المواجهة الأولى مع مدينة لندن ، التي تبدو في السيرة ، مملوءة بالحياة (الديناميكية) أن تنقل فدوى من عالم الإحساس بالحزن والتعاسة إلى عالم آخر :

«أحسست بإشراق غريب في داخلي . فرح لا أملك تصويره بالكلمات . كأن يداً خفيّة ضغطت فجأة على زر كهربائي غير مرئي في أعماقي فإذا بروحي تضيء بوهج باهر ما عرفت مثله من قبل. إشراقة صوفية تفصلني عن الماضي كلّه ، تمحو عن قلبي آثار الفظاظة والخشونة والقسوة تطوقني برقى الأمان والسلام النفسي . العالم طيّب إنّي أبارك على الحياة (رامبو) . وداعاً يا زمان الجفاف والضيق ، وداعاً يا زمن التمزّق والحيرة» [٢٥] .

لا يكمن هذا التحول في جمال المكان فحسب ، بقدر ما يكمن في تلك الطاقة الخلاقة التي منحها لها إحساسها بالحرية ؛ فقد ظلت على امتداد سيرتها الذاتية «رحلة جبلية ، رحلة صعبة» تفتقد أمرين أساسيين ، وظلّ هذا الافتقاد يشكّل سر معاناتها وألمها . وهذا الأمران هما : الحرّية والحب . وقد استطاعت رحلتها إلى انجلترا أن تحقق الأمرين معاً .

لقد ظلت فدوى تشعر أنّ إقامتها في انجلترا استطاعت أن تحقق لها الشعور بالتحرر من المنغّصات المحيطة ، التي يستحيل التخلص منها إلا بالابتعاد الجغرافي ، وكان إحساسها يشبه :

«فرحة السجين بلحظة الخروج إلى الفضاء والنور . لا يحس بجمال الحرية وبروعة امتلاكها إلا أولئك الذي حرموا منها» [٢٦] .

مثلما استطاعت تلك الإقامة أن تحقق الجانب الآخر من الحرّية ، المرتبط بالحب :

«ويا صيف انجلترا ما كان أغنى أماسيك المضيئة بالحب ... سأترك فيك جزءاً من حياتي ، سوف يؤلمني الحنين ، ولكني سعدت وأسعدت ... كانت تجربة باهرة ستظل ذكراها تبعث بالدفء إلى القلب طول الحياة وإلى أن ينطفيء هذا القلب في رماد الموت .

كان شقيق الروح A.G جنة لقيت في ظلها الهدوء والسلام» [٢٧] .

ثم توضح طبيعة علاقتها بذلك الرجل فتقول :

«وكان أول لقاء لنا على غير معرفة ولا ميعاد في معرض للرسوم في أكسفورد ساهم فيه بعرض لوحتين من أعماله . إنّه هو A.G الذي أهديت إليه ذلك العام قصيدتي (أردنية فلسطينية في إنكلترا) » [٢٨] .

من الواضح أننا أمام الشخصية التي أهدت إليها فدوى قصيدتها المذكورة وسواء أكانت تلك الشخصية حاضرة في النّص الشعري أم متخيّلة ؛ فإنّ الفرق بين الأجواء التي ترسمها السيرة والقصيدة واضح ، وقبل الشروع في تحليل ذلك ، لابد أن يتبيّن أن المدخل إلى قراءة لحظة التجربة في القصيدة والسيرة ، كان مختلفاً هو الآخر . ففي حين تبدو القصيدة متناقضة مع المناخ العام ، وتنقسم إلى صورتين متعارضين ، يقدّم أولهما الأنا من منظور الأخر ، ويقدّم ثانيهما من منظورها الذاتي ليدين رؤية الآخر ، ولتظل الأنا ، في المحصلة النهائية ، منطوية على نفسها ، تبدو السيرة الذاتية متوافقة مع الحضارة الجديدة ، فتغيب ثنائية الأنا والآخر ، ليحل محلها لحظات انسجام نادرة بين الذات والآخرين ، ويتوافق فيها الخيال مع الواقع ، والحلم مع الحقيقة ، وتتلاشى وطأة الإحساس بالزمن ، ويغدو الخوف من تلاشيه السريع هاجساً أساسياً . لكن تحويل تلك الواقعة إلى قصيدة مشقلة بالدلالات ، يناقض جوهرها الفكري ، الأبعاد الشخصية التي تجيء في السيرة الذاتية سعيدة ومنسجمة ، يجسد ملامح الشرح بين الخاص والعام الذي أثارته المواجهة مع حضارة أخرى .

IV

لم يُقدّر لفدوى أن تظل سعيدة ، منطلقة ، لتحقق ذاتها في مناخ مختلف لم تعرفه من قبل ؛ فقد جاء مصرع أخيها نمر إثر تحطم الطائرة التي كان يستقلها في

١٥/٣/١٩٦٣ [٢٩] مؤذناً بانتهاء تلك التجربة . وإذا كانت فدوى قد ظلّت تشكو من وطأة القيود الاجتماعية التي أحالت حياتها إلى صعوبات متراكمة ، فإن الموت هو المسؤول المباشر هذه المرة عن تدمير الانطلاقة الجديدة . ولعل قصائدها التي دعتها **«قصائد إلى نمر»** [٣٠] تجسّد معاناتها العميقة ، قد بدأت باستذكار أحبتها الذين اختطفهم الموت ، واستحضرت حركاتهم المملوءة بالحيوية والشباب التي قصفها الموت .

عادت فدوى إلى موضوع تجربتها في الغرب بعد حوالي عشر سنوات في قصيدتها **«في المدينة الهرمة»** [٣١] التي نشرت في ديوانها «على قمة الدنيا وحيداً» . وإذا كانت القصيدة الأولى تحمل عنواناً **«أردنية فلسطينية في إنكلترا»** وهو عنوان مرتبط بالهويّة في المقام الأول ، ويتجلّى المكان الأوروبي فيه بأبعاده الجغرافية والمناخية ؛ فإنّ عنوان القصيدة الثانية يسعى لتدمير جماليات المكان عبر إضفاء طابع الهرم المفضي إلى الموت ، على لندن ؛ تلك المدينة التي بدت ساحرة في السيرة الذاتية «بميادينها ، وحدائقها ومساحاتها ونوافيرها وعمائرها وواجهات متاجرها وسياراتها ودراجاتها النارية وحافلاتها الحمراء ذات الطابقين والجموع الهائلة من البشر . حشد عنيف من الناس والأضواء والألوان والمشهد بمجموعه ينقل إلى مسامعك وعينيك إيقاع الحياة الدينامية في شوارع المساء» [٣٢] .

لقد صار إذن من الجليّ أن شعر فدوى يناقض في صورته الكبرى ما تقدّمه لنا سيرتها فيما يخص طبيعة العلاقة بينها وبين الغرب . وقبل البحث عن أسباب ذلك يحسن أن نرى تجليات تلك المواجهة كما تتجلّى «في المدينة الهرمة» . ولعلّه يحسن أن ننبّه على أن فدوى تستمد في هذه القصيدة الكثير من عناصر تجربتها في السيرة بعد أن تقوم بتغيير الكثير من أبعادها لتتلاءم مع جوّ التجربة الجديدة .

لقد عادت إلى الموضوع بعد أن غدت نابلس مدينتمحتلة ، وأخذت تجربة فدوى الشعرية بعد **«الليل والفرسان»** تأخذ طابع المواجهة مع الاحتلال ، والتحريض على مقاومته ، للوصول إلى الحرية .

تبدأ قصيدتها بتوضيح يبين أن القصيدة تجري بين شارع أوكسفورد في لندن ، وسوق العطارين في نابلس ، ثم تبدأ قصيدتها كما يلي :

وتلقفني في المدينة هذي الشوارع

والأرصفة

مع الناس يجرفني مدّها البشري

أموج مع الموج فيها ، على السطح أبقى

بغير تماس

ويكتسح المدّ هذي الشوارع والأرصفة

وجوه ، وجوه ، وجوه ، وجوه تموج

على السطح يقطن فيها اليباس ، وتبقى

بغير تماس

هنا الاقتراب بغير اقتراب

هنا اللاحضور ، حضور ولا شيء إلاّ

حضور الغياب [٣٣] .

من الواضح أننا أمام تجربة تغاير تجربة الشاعرة ، كما تتجلى في السيرة الذاتية فقد شكلّ وصول الشاعرة إلى مدينة لندن ، كما رأينا في «رحلة جبلية ، رحلة صعبة» .

إحساساً بالخلاص من قيود اجتماعية ضخمة ، وتحريراً للذات التي كانت تعاني من وطأة تلك القيود . أما «في المدينة الهرمة» ، فقد تجلت العلاقة بين الشاعرة والمدينة على نحو مغاير ، إذ تبدو الشاعرة وحيدة تعاني مجدداً من مشكلة التواصل الإنساني المفقود ، فهذه الجموع الغفيرة تكاد تكون ميتة . ولعل استخدام فدوى طوقان لكلمات مثل :

المدّ ، الموج ، السطح ، إضافة إلى أفعال أخرى مثل : يجرفني ، أوج ، يكتسح وهي كلمات ترتبط بالبحر وتقلباته ، يشير إلى ما تعانيه الشاعرة من حصار بشري ، دون أن يكون ذلك مرتبطاً بخصوبة البحر وما يحمله من حياة ، بل يؤشر على الجدب وانعدام الخصوبة التي عبّرت عنها الشاعرة بكلمة اليباس .

غير أن رفض فدوى للمدينة الهرمة ، وإيمانها بموتها الحضاري لا يكاد يخفى. ويبدو أن المنطلق الحضاري لفدوى في هذا ، كان قصيدة **«الأرض اليباب»** [٣٤] The Waste Land للشاعر Thomas Stearns Eliot (١٨٨٨ - ١٩٦٥) . فالمدينة الهرمة تقابل في واقع الأمر عبارة إليوت Unreal City وصورة الحشد البشري في نص فدوى تأخذ ملامحها من مقطع شعري في قصيدة إليوت . يقول :

مدينة زائفة

في الضباب البني لفجر شتائي

تدفّق حشد على جسر لندن ، حشد غفير

ما خطر لي أنّ الموت أباد مثل هذه الكثرة

وصعّدت تأوهات قصيرة ومنقطعة

وسمّر كلّ امريء عينيه أمام قدميه

تدفق صعداً فوق التلة وحَدْر شارع الملك وليم

إلى حيث القديسَة ماري ولنوث تعدّ الساعات

بصوت فاتر لدى الضربة الأخيرة للساعة التاسعة [٣٥]

لقد دمّرت الحضارة الحديثة عناصر الترابط الإنساني ، وغدت هذه الجموع الحاشدة ميتة ، ومملوءة بالأنانية وحبّ الذات ، فيستعير إليوت في وصفهم قول دانتي وهو يصف الجحيم ، وما ينطوى عليه من عذاب :

«وفي إثره جاء من القوم صف طويل . لم أكن أعتقد أبداً أن الموت قد أهلك منهم هذا العدد » [٣٦] .

تكون عودة القصيدة ، بعد ذلك . إلى المكان الآخر ، نابلس تقابلاً بين السبب والنتيجة . فنابلس مدينة محتلة ، مملوءة بالحزن :

نابُلسُ ذاهلة والحياة كليلة [٣٧] .

وهي خاضعة للمجنزرات الاسرائيلية ، التي تسيطر عليها ، وتجيء تلك السيطرة نتيجة لتحالف المدينة الهرمة مع الحركة الصهيونية ، يوم كانت بريطانيا تسيطر على فلسطين . غير أن الاحتلال لم يتسطع أن يقتلع الحياة من المدينة ؛ فالحياة تتجدد في رحم السجن ، والتفاؤل ينبثق من لحظات اليأس ، فعائشة السجينة ، ولاشك أنّ لاسم عائشة دلالات شتى ماتزال تحلم بالحياة وتقدر على انتظار أبعادها الإيجابية :

ولكنّ عائشة ماتزال تصرّ على القول

إنّ الشجر

كثيف ومنتصب كالقلاع وتحلم

بالغابة التي تكرتها تؤج بنيرانها

قبل خمس سنين

وتسمع في الحلم زمجرة الريح بين المعابر (...)

وتقبع في ظلمة السجن تحلم

يظللّها الشجر المنتصب

وتفرحها غابة في البعيد تصلصل فيها سيوف اللهب

وتحلم عائشة ثم تحلم [٣٨] .

ولكنّ حضور عائشة في القصيدة ، بكل ما تحمله من دلالات إيجابية ترتبط بالخصب القادم - لا يلغي حالة الحزن التي تمرّ بها نابلس ، وتعيشها الشاعرة على نحو يومي ، وتعبّر القصيدة من خلال لقطات موصولة بـ(منونتاج) مدروس يستعين بالإشارة التاريخية ، والصورة الساخرة . ولعل تركيزها على «سوق النخاسة» مشيرة بذلك إلى وعد بلفور ، وإسهام الانتداب البريطاني في دعم الحركة الصهيونية الذي أدى إلى قيام إسرائيل - يؤكد التحوّل العميق في رؤية الغرب ، التي تكاد تبشر بقطيعة معه ، وبولادة جديدة في زمن يصنعه الخوف والسجن ، وليس الحب والحرية .

إنّ فدوى في سيرتها الذاتية شديدة الإعجاب بالبيئة الإنجليزية وكثرة أشجارها وطيورها. وإذا كانت في قصيدتها ، «الطوفان والشجرة» [٣٩] قد شحنت كلمتي الطير والشجرة بدلالات الأمل والتطلّع إلى الحرية - فإنّها تعود في هذه القصيدة إلى شحن الشجر والغابة بالدلالات نفسها . ولعلّ الشجرة وما ترمز إليه من دلالات تشير إلى الخصب والحيوية والتجدد ، لا تكتمل إلاّ عند مقارنتها بالبعد الآخر للصورة ؛ فشجرة

الغد سيزرعها لأهل لندن - كما سنرى - شباب الهيبز ، وهو أمر قد يدلّ على أن مستقبل هذه الحضارة الذي تشير الشجرة إليه ، سيكون في مهب الريح .

بعد اخضرار ضوء الإشارة تعود القصيدة إلى المكان اللندني ، وتركز على منظر جانبي ، تغيب فيه لندن المدينة ، لتتبلور من خلال الحوار بين الشاعرة ومتكلّم / رجل رؤية نقدية تقف من الغرب موقفاً رافضاً :

يغيّر ظلٌّ طريقه

يتابع ظلي ، يوازيه ، يمتد جسرُ

- لعلك مثلي غريبة

وتنفصل القطرتان عن المد ثم تغيبان

بين زوايا حديقة

- تحبين أوزبورن ؟

- ومن لا يحبه ؟

- عجائز إنكلترا المحبطون وضباطها

الآفلون مع الشمس غرب السويس ترى من سيزرعها شجرة الغد

لهذا البلد ؟

- شباب الهيبز !

ويجتازنا سيلهم وهو يجرف تربة لندن

ونسمع صوت انهياراتها

على دقات «بج بن» [٤٠]

يتماثل الحوار ، بلا ريب ، مع الحوار في القصيدة السابقة «أردنية فلسطينية في إنكلترا» فالرجلان يسعيان للاقتراب من امرأة تبدو في الحالتين خارج الأطر الحضارية الأوروبية . غير أنّ الحوار مختلف السمات ؛ ففي حين كان يركز هناك على الهوية والمكان بوصفهما مدخلاً للقاء ، صار التركيز على الأبعاد الفكرية مدخلاً للتعارف وللقاء . لقد اختار المتكلم / الرجل الدخول إلى عالم المرأة من مدخل التوافق الفكري ، فكلاهما يحبان الكاتب المسرحي الانجليزي John Osborne جون أوزبورن ، ويقفان من الحضارة الغربية موقفاً ناقداً .

لقد أشارت فدوى إلى أنها تعرفّت إلى مسرح جون أوزبورن أثناء إقامتها في انكلترا وشاهدت مسرحيته Look Back in Anger (انظر إلى الماضي بغضب) ، مثلما شهدت «بعد بضعة أعوام في لندن مسرحيته «غرب السويس» التي رسم فيها صورة رمزية للإمبراطورية التي انهارت وغرب عنها الشمس»[٤١] . وقد كان يمكن للحوار أن يستمر حاملاً معه طابعاً فكرياً ثائراً على مواضعات الحضارة الغربية وطريقة تفكيرها ، لكنه يتخذ بعد ذلك منحى جديداً :

هنالك في العطفة الجانبية حانوت خمر

وفي النّزل ذوق وتدفئة مركزية

- سدى ما تُحاول

(وتعبر سيّدة لندنية تبث وتشكو إلى كلبها وخز عِرْق النّسا والتهاب المفاصل)

- سدى ما تحاول

- ألست ابنة العصر ؟

- كبرتُ عن الطّيش صيّرني الحزن

بنت مئات السنين

سدى ما تحاول

وأرفع عن كتفي ذراعيه

أفلت خارج طوق التواصل

- تحاصرني وحدتي
- كلنا في حصار التوحد

وحيدون نحن ، نمارس لعبة هذي الحياة

وحيدين ، نحزن نألم نشقى وحيدين

نموت وحيدين

وحيداً تظلّ ولو حضنتك مئات النساء

وتلقفنا في المدينة هذه الشوارع

والأرصفة

مع الناس ، يجرفنا مدّها البشري

يموج مع الموج فيها

تظل على السطح فيها

بغير تماس [٤٢]

يلفت الانتباه هذا الانتقال المفاجيء إلى محاولة المتكلم/الرجل إقامة علاقة جنسية مع المرأة . ولاشك أن هذا الانتقال من الحديث الفكري إلى هذا البُعد أمر عادي إذا نُظر له من منظور السياق الحضاري الذي تولّد فيه؛ ولكن رفض المرأة له، يشير إلى رفضها لطبيعة العلاقة التي تتراجع فيها المشاعر الإنسانية، وتصبح الصدارة للعلاقات الجنسية العابرة، التي تتوالد في أجواء تشبه، مرّة أخرى، أجواء «**الأرض اليباب**».:

مدينة زائفة

يلفّها الضباب البنّي لظهر شتائي

السيّد يوجينيدس ، التاجر الأزميري

الملتحي، ذو الجيب الملأى بالزبيب (...)

قد دعاني بفرنسية مبتذلة

إلى الغداء في فندق شارع «كانن»

ويتلو ذلك قضاء عطلة الأسبوع في المتروبول[٤٣]

إنّ التماثل بين دعوة الرجل في قصيدة فدوى، ودعوة التاجر الأزميري لا تخفى، بغض النظر عن الاحتمالات التي تثيرها هذه المسألة عند اليوت، كما أنّ الدلالات المرتبطة بكلا الدعوتين واضحة. وإن كانت فدوى قد أكسبت الرجل في قصيدتها بُعداً ثقافياً، جعله يختلف عن التاجر الازميري، ثم يجيء مشهد السيدة اللندنية، الذي يقطع مشهد محاولة الإغواء لكي يثير دلالتين مهمتين:

فهو من جهة يتماثل مع مشهد الطابعة في قصيد إليوت، التي تعود إلى منزلها في المساء، بعد يوم عمل طويل، لتجد على مائدتها بقايا طعام الإفطار، وملابسها الداخلية منشورة على النافذة، فتتناول طعام العشاء المعلّب، ويأتي صديقها بنظراته الوقحة فينام معها، ويغادر منزلها لتعود إلى وحدتها. ولا شك أن هذه السيدة اللندنية التي تفتقد من تشكو له وحدتها ومرضها، وتشكو إلى كلبها أوجاعها، تماثل صورة تلك الطابعة في النتيجة وإن اختلف الأمر في البُعد العام، ومن المعروف أنّ مشهد الطابعة في **«الأرض اليباب»** يتلو مشهد التاجر الأزميري مباشرة.

والمشهد من جهة أخرى يقيم لوناً من التقابل بين تلك السيدة وعائشة : فعلى الرغم من كون عائشة سجينة، تفتقد الحرية، وتفتقر إلى أدنى درجات الإنسانية في التعامل

داخل السجن، فقد ظلت حياتها حافلة بالتفاؤل والتصميم، والقدرة على رؤية الأبعاد الإيجابية للحياة.

لهذا ينتهي مشهد الإغواء في قصيدة فدوى بالفشل، وتكون تجربتها الفكرية والعاطفية، التي يحتل الشعور بالوحدة فيها بُعداً رئيسياً، مانعاً لها من الاستجابة «صيّرني الحزن نبت مئات السنين» ويبدو أنّ تحول الضمير في الأفعال من المتكلم المفرد، تلقفني «إلى ضمير المتكلّم الجماعة تلقفنا». يشير إلى لون من التوحّد بين المرأة والرجل ليكونا معاً في إحساسهما بالغربة والوحدة والحزن.

لقد تلبّست صورة شهرزاد الشاعرة للمرة الثانية، فإذا كانت في التجربة الأولى تسعى لتوسيع آفاق الرؤية للرجل، فقد حوّلته في هذه القصيدة من «ظلّ» إلى إنسان. ولعلّ استخدام فدوى لمصطلح الظل يتوافق في هذا المقام مع مفهوم كارل يونغ له، الذي يعني الجزء المظلم من الذات أو الجزء الوحشي الذي يحوي الرغبات المحظورة غير الأخلاقية. وبخاصة أنّ تلك الشخصية ارتدت ما يسمّيه يونغ بالقناع Persona ، وهو الشكل الظاهري للذات الذي ترتديه عندما تقابل الآخرين وقد اختارت الشخصية ذلك القناع الثقافي ليكون مدخلاً لتلك العلاقة.

والخلاصة أننا أمام رؤيتين مختلفتين فيما يخصّ طبيعة العلاقة بين فدوى والغرب الأوروبي؛ ففي السيرة الذاتية تشكل إنكلترا للشاعرة «التي نشأت في ظل الاستعمار البريطاني البيغيض» [٤٤] خلاصاً من مجتمع ظلّ يضغط عليها، ويمنع حريتها، وقدرتها على الانطلاق. ويظلّ المكان الأوروبي يحظى بجمالية متميزة، وبقيت فدوى تشيد بمزايا ذلك المكان وما يتحلى به من إيجابيات كثيرة.

على الصعيد الشعري بدت التجربة مختلفة تماماً، فظلت الشاعرة في المكان الأوروبي، تجمع بين الشعور بفقدان الهوية، والاغتراب الحضاري.

يمكن تفسير هذا الاختلاف بالفرق البيّن في المنظور الذي كانت فدوى تنظر إلى المكان الأوروبي من خلاله. ففي «رحلة جبلية. رحلة صعبة». كانت مشغولة بذاتها، ومحاولاتها الدائبة للانعتاق من سطوة التقاليد والأمكنة المغلقة التي كانت تحبس أنفاسها، فكان الغرب الأوروبي بما يمنحه للفرد من حرية، وانطلاق، وما يتيحه له من فرص لتحقيق ذاته- يُشكّل «جسر الخلاص».

أما على صعيد التجربة الشعرية، فقد كانت تسعى لربط تجربتها الفردية بالتجربة العامة. وكانت تشكو من عدم قدرتها على ذلك؛ لأن القفز من خواء التجربة الفردية وهامشيتها إلى آفاق التجارب العامة - كان مستحيلاً. وقد أتاحت لها التجربة الأوروبية تنمية تجربتها الشعرية في هذا الاتجاه؛ لأنها كانت تمنحها القدرة على المجابهة والدخول في تفصيلات واقع يومي مختلف.

فسارت التجربتان باتجاه توكيد ذات الشاعرة، ولكن هذا التوكيد أوصل إلى نتيجتين مختلفتين على صعيد الفعل الإبداعي بين السيرة والشعر. ففي حين غدت السيرة توكيداً للبُعد الفردي في حياة فدوى، صار الشعر محاولة للوصول إلى إيقاع الحياة العامة، وكانت التجربة الأوروبية تحقق ذلك على صعيدين مختلفين. غير أنّ الاختلاف بين الصورتين، المرتبط بأبعاد سياسية وحضارية، حاول أن يتكيء على قصيدة تُعدّ من أشهر قصائد العصر الحديث. وقد كان اتكاء فدوى عليها، بصرف النظر عن مدى عمق الاتكاء، يهدف إلى تصوير لحظتين متغايرتين: الحنين إلى الحياة الحرة، المملوءة بالقيم الإيجابية، وتصوير حالة العقم التي تشكو منها الحضارة الغربية. غير أنّ نهاية «في المدينة الهرمة» تحتوى على مفارقة ساخرة من الواقع، ترتبط بأحد أهم موتيفات شعر فدوى وهو الوحدة التي يسقط فيها الإنسان، سقوطاً قدرياً قبل أن يلقيه فيها جنود الاحتلال، أو عقم الحضارة الحديثة.

الهوامــش

١ - حول فدوى طوقان وتجربتها الشعرية انظر :

شاكر النابلسي، فدوى تشتبك مع الشعر. دراسة نقدية لشعر الشاعرة الفلسطينية فدوى طوقان: ط٢. جدّة. الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م، وانظر خالد سنداوي، الصورة الشعرية عند فدوى طوقان، مطبعة دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر، ١٩٩٣.

٢ - حول سيرة فدوى الذاتية انظر دراسة نادية عودة (بالألمانية) :

Nadia Odeh, Dichtung. Bruecke zur Aussenwelt. Studien zur Autobiographie Fadwa Tuqans. Klaus Schwarz Verlag. 1994.

وانظر دراسة نايف العجلوني :

السيرة الذاتية لفدوى طوقان. الشخصي والسياسي والأدبي: مؤتة للبحوث والدراسات. المجلّد العاشر. العدد الرابع، ١٩٩٥، ص ص ٨٩ - ١٠٦.

٣ - فدوى طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٣، ص ٨٨، والقصيدة من ديوان : وحدي من الأيام.

٤ - فدوى طوقان، رحلة جبلية. رحلة صعبة. سيرة ذاتية. عمّان. دار الشروق، ط٢، ١٩٨٥، ص ٤٠.

٥ - فدوى طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ص ٥٩ - ٦١، والقصيدة من ديوان : وحدي مع الأيام.

٦ - المصدر نفسه : ص ص ١٥٤ - ١٥٦ والقصيدة من ديوان : وجدتها.

٧ - المصدر نفسه ، ص ١٥٦.

٨ - فدوى طوقان، رحلة جبلية، رحلة صعبة، ص ص ١٢٨ - ١٢٩.

٩ - المصدر نفسه، ص ١٣٠.

١٠ - المصدر نفسه، ص ١٧٠.

١١ - حول هذه الزيارة انظر:

أحمد محمد عطية : أنور المعداوي. عصره الأدبي وأسرار مأساته. الرياض. دار المريخ، ١٩٨٨، ص ١١٩. ومن المعروف أن فدوى زارت مصر كثيراً، وقد أشارت إلى زيارة أخرى كانت ترتبط كذلك بموت حبها لشاعر مصري اسمه إبراهيم محمد نجا. انظر: رحلة جبلية، ص ٢٢٤، وأحمد محمد عطية، ص ١٢٠.

١٢ - حول هذه العلاقة انظر كتاب :

رجاء النقاش، صفحات مجهولة في الأدب العربي المعاصر، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١ ، ١٩٧٦.

١٣ - انظر حول هذه العلاقة كتاب:

الشعلة الزرقاء، تحقيق وتقديم : سلمى الحفّار الكزبري، سهيل. ب بشروئي. بيروت. مؤسسة نوفل. ط٢ ، ١٩٨٤.

١٤ - فدوى طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ص ٧٩ - ٨١ والقصيدة من ديوان: وحدي مع الأيام.

١٥ - ديوان إبراهيم. أعمال شاعر فلسطين إبراهيم طوقان، بيروت، دار القدس، ١٩٧٥، ص ص ١٠٩-١١٠.

١٦ - انظر : رحلة جبلية ، رحلة صعبة، ص ١٦ ، ٣٠ ، ١٠٧ ، ١١٨.

١٧ - المصدر نفسه، ص ص ٩٦ - ٩٧ .

١٨ - المصدر نفسه، ص ص ٩٦ - ٩٧ .

١٩ - المصدر نفسه، ص ص ١٦٣ - ١٦٨. وقد أحسّت فدوى بحرج وهي تثبت نصوص تلك الرسائل، وبرّرت ذلك بأنها أثبتت نصوصها لأنها استعادت نشوة تطلعها إلى زيارة تلك البلاد آنذاك، وتطمع أن يشاركها القارئ تلك النشوة ، ص ٢٣٩.

٢٠ - انظر : Nadia Odeh. p. 94.

٢١ - فدوى طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ص ٣١٢ - ٣١٤، والقصيدة من ديوان : أمام الباب المغلق.

٢٢ - رحلة جبلية . رحلة صعوبة، ص ٢٠٢ وما بعدها.

٢٣ - فدوى طوقان، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ٣١٤.

٢٤ - تكررت العبارات عدة مرات انظر: رحلة جبلية، رحلة صعبة، ص ١٧٤، ٢٠١.

٢٥ - المصدر نفسه، ص ١٧٢.

٢٦ - المصدر نفسه، ص ١٧٤.

٢٧ - المصدر نفسه، ص ٢٠١

٢٨ - المصدر نفسه، ص٢٠٤.

٢٩ - انظر : رحلة جبلية . رحلة صعبة . ص ٢٠٨.

٣٠ - انظر فدوى طوقان ، الأعمال الشعرية الكاملة ، ص٣١٨ وما بعدها .

وقد وضحت فدوى في رسالة بعثت بها إلى رجاء النقاش ، حضور شخصية أنور مع شقيقيهاإبراهيم ونمر وهي تستحضر صورة من أودى بهم الموت من خلال لحظات وجدانية حزينة ، انظر: صفحات مجهولة ، ص ٣-٤ .

٣١ - فدوى طوقان ، الأعمال الشعرية الكاملة، ص ص ٤٤٥ - ٤٥٠.

٣٢ - فدوى طوقان، رحلة جبلية، ص ١٧٢.

٣٣ - فدوى طوقان، الأعمال الشعرية، ص ٤٤٥ - ٤٤٦.

٣٤ - سبق لهذه القصيدة أن ترجمت غير مرّة إلى اللغة العربية فقد ترجمها كثيرون منهم: أدونيس ويوسف الخال بعنوان «الأرض الخراب» ونشرتها دار مجلة شعر عام ١٩٥٨م، وترجمها فائق متى في تضاعيف كتابه. إليوت. سلسلة نوابغ الفكر الغربي، ١٩٦٦، وترجمها لويس عوض ونشرها في مجلة الشعر البيروتية عام ١٩٦٨م، ويوسف اليوسف ونشرت في الآداب الأجنبية سنة ١٩٧٥م، وعبد الواحد لؤلؤة في كتابه الأرض اليباب الشاعر والقصيدة عام ١٩٨٠م الذي أحصى

تلك الترجمات وناقشها. وانظر لمزيد من تتبّع أثر اليوت مقالة : ماهر شفيق فريد، أثر ت.س. اليوت في الأدب العربي الحديث. فصول مجلد ١، عدد ٤ (يوليو، ١٩٨١)، ص ص ١٧٣-١٩٢. ومحمد شاهين اليوت أثره على عبد الصبور والسياب. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م.

٣٥ - ستكون الترجمة في هذه الدراسة من ترجمة يوسف اليوسف للقصيدة، وهذا المقطع هو ترجمة للنص الإنجليزي.

Unreal City
under the brown fog of a winter dawn.
Acrowd flowed over London Bridge, so many.
I had not thought deat had undone somany.
sighs. short and infrequent, were exhaled.
And each man fixed his eyes before his feet.
Flowed up the hill and down king william street
To where Saint Mary Woolnoth Kept the hours.
With a dead sound on the final stroker of nine.

وانظر :

T.s. Eliot, Collected powems 1909 - 1962 London, faber and faber 1963. p. 65.

وانظر : يوسف اليوسف، الأرض اليباب، مجلة الآداب الأجنبية، السنة الأولى، العدد الرابع، نيسان ١٩٧٥، ص ص ٥٤ - ٥٥.

٣٦ - انتظر الكوميديا الإلهية، الجحيم. ترجمة: حسن عثمان، القاهرة، دار المعارف، ط٣ ، الأنشودة الثالثة : ص ٥٥.

٣٧ - أعمال فدوى طوقان الكاملة، ص ٤٤٧.

٣٨ - المصدر نفسه، ص ص ٤٤٧ - ٤٤٨.

٣٩ - المصدر نفسه، ص ص ٣٧٥ - ٣٧٨. والقصيدة من ديوان : الليل والفرسان.

٤٠ - المصدر نفسه، ص ص ٤٤٨ - ٤٤٩.

٤١ - رحلة جبلية، رحلة صعبة، ص ١٨٨.

٤٢ - أعمال فدوى طوقان الكاملة، ص ص ٤٤٩ - ٤٥٠.

Unreal city
under the brown fog of a winter noon.
Mr. Engenides. the smyrna merchant.
Unshaven, with a pocket full of currants (...).
Asked me in demotic french.
To luncheon at the cannon street Hotel.
Followed by a weekend at the Metropole.

انظر :

T.S. Eliot, Collected poems. p. 71.

وانظر يوسف اليوسف الآداب الأجنبية، ص ٦١.

٤٤ - رحلة جبلية، رحلة صعبة، ص ١٨٧.

المصـــادر

(١) المصادر العربية :

- إبراهيم طوقان :

ديوان إبراهيم طوقان. دار القدس. بيروت ١٩٧٥.

- أحمد عطية :

أنور المعداوي : عصره الأدبي وأسرار مأساته. دار المريخ ، الرياض ١٩٨٨.

- جبران خليل جبران :

الشعلة الزرقاء. تحقيق وتقديم : سلمى الحفّار الكزبري وسهيل بشروئي، مؤسسة نوفل، بيروت، ط٢ : ١٩٨٤.

- خالد سنداوي :

الصورة الشعرية عند فدوى طوقان. دار المشرق ١٩٩٣.

- رجاء النقّاش :

صفحات مجهولة في الأدب العربي المعاصر. المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت. ط١ : ١٩٧٦.

- شاكر النابلسي :

فدوى تشتبك مع الشعر. الدار السعودية للنشر - جدّة . ط٢ : ١٩٨٥.

- فدوى طوقان :

١ - الأعمال الشعرية الكاملة . المؤسسة العربية لدراسات والنشر - بيروت ١٩٩٣.

٢ - رحلة جبلية - رحلة صعبة . دار الشروق - عمّان . ط٢ : ١٩٨٥.

- نايف العجلوني :

«السيرة الذاتية لفدوى طوقان: الشخصي والسياسي والأدبي». مجلة مؤتة للبحوث والدراسات - جامعة مؤتة/الأردن. المجلد (١٠) - العدد (٤)/١٩٩٥.

(٢) المصادر الأجنبية والمترجمة :

- ت.إس. إليوت :

الأرض اليباب. ترجمة يوسف اليوسف. مجلة الآداب الأجنبية - دمشق. السنة (١) - العدد (٤)، نيسان ١٩٧٥.

- دانتي :

الكوميديا الإلهية (الجحيم). ترجمة حسن عثمان. دار المعارف - القاهرة. الطبعة الثالثة (د.ت).

- Nadia Odeh: Dichtung. Bruecke Zur Aussenwelt. Studien Zur Autobiographie Fadwa Tuqans. Klaus Schwarz Verlag. 1994.

- T. S. Eliot: Collected Doems. London, Faber an faber 1963.

سيـرة
بسر بن أبي أرطأة العامري
سيف العثمانية

د. عبد الحسين علي أحمد

قسـم التـاريـخ

كليـة الإنسانيات والعلوم الاجتـماعية

جـامعة قطـر

سيــرة
بسر بن أبي أرطأة العامري
سيف العثمانية

د. عبد الحسين علي أحمد
المدرس بقسم التاريخ
كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية
جامعة قطر

يتردد تعبير «العثمانية» في المصادر العربية الإسلامية، للدلالة على فريق من المسلمين، يجمعهم التأكيد على فضل أمير المؤمنين عثمان بن عفان، وأنه قتل مظلوماً، ومن الواجب القصاص من قتلته، والثأر له، لكن هذا الاتجاه تطور مع الزمن سواء في مفهومه أو طبيعة حركة أتباعه[١].

نشأت العثمانية أول الأمر كتيار حظي بالاتباع في شتى أقطار الدولة العربية، وكردة فعل على الطريقة التي قُتِلَ بها الخليفة الراشد عثمان بن عفان ومعاناته قُبيل ذلك، ونظراً لعدم تمكن الإمام علي بن أبي طالب الخليفة التالي له من معاقبة قتلته، فقد انقلب جلّ أهل هذا التيار عليه وفضلوه عليه مما قسم الأمة بين تيارين: شيعة وعثمانية ويصح هنا تعريف الحميري لكل فريق بقوله «الشيعى من قدم علياً على عثمان، والعثماني من قدم عثمان على علي»[٢].

ضم تيار العثمانية فئات متعددة يأتي في مقدمتها الأمويون وعلى رأسهم الولاة[٣] كمعاوية بن أبي سفيان وساد مدناً كدمشق والبصرة وكانت له جماعات قوية في مصر واليمن وفيما عداها ساد إتباع علي بن أبي طالب وإن كان للعثمانية جماعات قليلة أو

أفراد، غادر بعضهم مواطنهم للالتحاق بالشام، مثل بني الأرقم من كنده، ومن سكان الكوفة، فرحلوا عنها إلى معاوية قائلين: «لا نقيم ببلد يُسب فيه عثمان فأنزلهم معاوية في الرها»[٤] ومثلهم فعل الشاعر الفاتك عبيدالله بن الحر من بنى صعب بن سعد العشيرة[٥]، وحصل مثل ذلك في المدينة، حيث بُويع علي، إذ يعدد لنا المسعودي في المروج عدة رجال بينهم صحابه كبار وأنصار، مثل سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر، وكعب بن مالك، وحسان بن ثابت، وفضالة بن عبيد[٦]، والنعمان بن بشير، وقد انتقل بعض هؤلاء كالشخصيتين الأخيرتين إلى الشام والتحقا بمعاوية.

سلك أتباع العثمانية طريقين: أحدهما الامتناع عن مبايعة علي وإعتزال الاختلاف، أما الطريق الثاني الذي قاده معاوية بن أبي سفيان باعتباره ولي الدم لعثمان فكوّن حركة سياسية حملت علياً بن أبي طالب المسئولية جزئياً، أو كلياً عن مقتل عثمان بن عفان، وخاضت صراعاً حربياً معه، انجلى آخر الأمر عن انتقال الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان، الذي أورثه آله من بعده وأصبحت العثمانية بعدها مرادفة للأموية ولو أنها احتفظت باسمها الأول. وبهذا المعنى جاء تعريف فان فلوتن وجولد تيسهر للعثمانية[٧].

وفي القرن الثالث الهجري بقيت العثمانية حية، إنما على شكل نظرية فكرية، لا كحركة سياسية، وواحدة من جملة النظريات الكثيرة التي انتشرت بين أهل الكلام حول من هو الأحق بالخلافة، وسلكت العثمانية مسلك غيرها في تبيان فضل عثمان ومعاوية، وتفسير الآثار، ووضع الأحاديث الدالة على إمامة الاثنين كما يتضح ذلك في كتاب العثمانية للجاحظ وفيما يرويه شيخ موالى للأمويين رآه المسعودي في طبريه وأطلع على كتابه «البراهين في إمامة الأمويين»[٨].

الشخصية مدار بحثنا شخصية بُسر بن أبي أرطأة، عثماني، لعب دوراً بارزاً إلى جانب معاوية، كرجل حرب ينفذ بالقوة ما يؤمن به إلى حد الهوس، سعياً لمعاقبة قتلة عثمان رضي الله عنه وتحويل الخلافة إلى معاوية ولي دمه.

بُسر بين الجاهلية والإسلام

اشتهر باسم بُسر - الباء مضمومة تحتها نقطة، والسين غير معجمة[٩]، والكلمة مشتقة من الشئ الغض الطري، يُقال: رجل بُسر إن كان شاباً، وكل غض طري فهو بُسر[١٠]، ابن أرطأة، ويُقال بن أبي أرطأة، وجاء في اللسان، أرطأة واحدة من نبات الأرط رائحته طيبة وبها سُمي الرجل وكُنى[١١].

أما عن نسبه فمتفق عليه، فهو ابن أبي أرطأة: عمير بن عويمر بن عمران بن الحليس بن سيار بن نزار بن غميص بن عامر بن لؤي القرشي العامري وكُني أبا عبدالرحمن[١٢]. فهو والحال كذلك قرشي يعود نسبه إلى الجد الأعلى الذي إنحدر منه لؤي بن غالب بن فهر بن مالك أصل قريش، وكان للؤي من غالب ولدان صريحان هما عامر بن لؤي وكعب بن لؤي، ومن هذا الأخير جاء زعيم قريش قصي بن كلاب بن مُرّة بن كعب بن لؤي، فابن قصي عبدمناف هو الذي انحدر منه زعماء قريش عند ظهور الإسلام: بنو عبدشمس وبنو هاشم[١٣].

ما سلف ذكره يؤكد أن بسراً كان قرشياً صريحاً وإن يكن من بطن أو فرع لا يرقى في الشرف إلى البطن الذي انحدر منه زعماء أو قادة قريش في الجاهلية وصدر الإسلام.

مولده ودخوله الإسلام

يتفق المؤرخون وعلماء الحديث على أن مولد بُسر في حياة الرسول ﷺ، ولكنهم يحتفلون بين من جعله صغيراً لا قدرة له على رواية الحديث الشريف وبين من يعتبره بالغاً صحابياً راوياً كما تشير إلى ذلك رواية الواقدي قوله «وهم يعنى أهل الشام يقولون عن بسر بن أرطأة العامري: إنه شهد رسول الله ﷺ يقول: لا تقطع الأيدي في الغزو، وقال وبسر يوم توفي رسول الله ﷺ ابن سنتين أو ثلاث هو ومروان بن الحكم سواء»[١٤].

وبراوية أخرى أنه وُلد في حياة الرسول ﷺ دون تحديد عمره، مع نفي روايته للحديث قائلين: «قبض رسول الله ﷺ وبسر بن أبي أرطأة صغير، ولم يرو عنه أحد من المدنيين أنه سمع من النبي»[١٥]. وروايات أخرى تؤكد روايته عن الرسول ﷺ حديثين قوله ﷺ: «لا تقطع الأيدي في المغازي» وقوله: «اللهم أحسن عاقبتنا في الأمور كلها» وأسانيده من أسانيد أهل الشام ومصر. والعلماء لا يرون بأسانيده بأساً[١٦]. استناداً على ما جاء عن الدارقطني وابن يونس وابن حبّان في جعل بسر صحابياً ولإقامته في الشام، دون الإشارة أيضاً لمولده[١٧].

إن الروايات والوقائع التاريخية، تؤيد صحابيته فالروايات العراقية التي تؤكد نفي كبره غير متفقة فالوافدي يقرن بمولد مروان بن الحكم ويبّين المسعودي مولد الأخير قبل وفاة الرسول ﷺ بثمان سنين[١٨]. وبهذا لا يمكن الأخذ برواية الواقدي الذي يبين مولده بسنتين أو ثلاث قبل وفاة الرسول ﷺ، ولا يمكن أيضاً أن نسلم برواية المسعودي لعدم اتفاق الروايات على عمر مروان عند وفاته عام ٦٥هـ إذ قيل واحد وستين، وقيل ثلاث وستين، وقيل أربع وستين، وقيل واحد وسبعين، بل وقيل إحدى وثمانين سنة[١٩]. كذلك الوقائع التاريخية لا تؤيد روايتي الواقدي والمسعودي فبسر قد شارك في فتح الشام بين سنتي (١٣ - ١٥) من الهجرة تحت إمرة خالد بن الوليد الذي وجهه مع حبيب بن مسلمة إلى الغوطة فأغاروا على كنيسة فسبوا الرجال والنساء وساقوا العيال إلى خالد[٢٠]. فالرواية العراقية المؤكدة على نفي كبره غير دقيقة، لأنها تجعل عمر بسر عند قيادته كتيبة لفتح الغوطة يقارب خمسة أعوام أو نحو الخامسة عشر حسب رواية المسعودي. ومن المُسلّم به ألاّ توكل مثل هذه الأعمال العسكرية إلا للبالغين ذوي الخبرة العسكرية.

ومن جانب آخر تتفق الروايات على أن بسر خرّف آخر أيامه وذهب عقله، والخرف غالباً يصيب من بلغ من العمر أرذله، وأن أغلب الروايات تشير إلى أنه توفي في خلافة معاوية بن أبي سفيان المتوفي عام ستين من الهجرة، ويعني هذا بأن بسراً حينما توفي كان

عمره نحو خمسين سنة وهذا لا ينطبق على من خرف. وقد استطردت الرواية العراقية على نفي كبره فربطت بين ذهاب عقله آخر عمره، وبين ما يروى عن استجابة الله لدعاء الإمام علي عليه بعد سماع ذبح بسر طفلين لعبيد الله بن العباس إذ قال: «اللّهم أسلبه دينه ولا تخرجه من الدنيا حتى تسلبه عقله» فكان كذلك فقَدَ عقله وإذا لقي إنساناً قال: أين شيخي أين عثمان وسل سيفه فلما رأوا ذلك جعلوا له سيفاً من خشب[٢١].

وقد فسر فقدان عقله لسبب آخر، فقيل بأن رجلاً من أهل اليمن استمع في مكة لامرأة عبيد الله بن العباس تندب إبنيّها وترثيهما فرَقَ لها وعزم على الانتقام من بسر فاتصل به حتى وثق به ثم احتال لقتل ابنيه فخرج بهما إلى وادى أوطاس[٢٢] فقتلهما وهرب وأنشد في ذلك[٢٣] :

يابسر بن أرطأة ما طلعت	شمس النهار ولا غابت على ناس
خير من الهاشميين الذين هم	عين الهدى وسمام الأشوس القاسى
ماذا أردت إلى طفل مدلهة	تبكى وتندب من أشكلت في الناس
أما قتلتهما ظلماً فقد شرقت	في صاحبيك قنانى يوم اوطاس
فاشرب بتاسهما شكلاً كما شربت	أم الصبيين أو ذاق ابن عباس

أما وفاته فأكثر الروايات تشير إلى أنه توفي في خلافة معاوية بن أبي سفيان دون ذكر سنتها، وقيل توفي في خلافة عبدالملك بن مروان المتوفى عام ست وثمانين، وقيل بل في خلافة الوليد بن عبدالملك المتوفى في السادسة والتسعين من الهجرة[٢٤]، وهذا ما يشير إليه البلاذري الذي قدر عمره باثنين وثمانين[٢٥] مؤكداً لذلك الرواية العراقية على أن بسر قد وُلِدَ قبل وفاة الرسول بسنتين.

ومما سبق يرى الباحث أن هناك إجماعاً على أن بسر قد وُلِدَ في حياة الرسول ﷺ والاختلاف في تحديد عمره آنذاك فعد صحابياً راوياً، وهذا ما ثبت عند العلماء، وفي كتب

الصحاح وفي سند الإمام أحمد. وأن بعضاً من المؤرخين غضوا الطرف عن مولده حتى لا يتشرف بالصحبة لأعماله المشينة في نظرهم لذا اقترن نفي صحبته مع نعت السوء فقيل: «أحد فراعنة الشام»[٢٦] وقيل «من الأبطال الطغاة»[٢٧]، وقيل: «رجل سوء يزعم كثير من أهل الشام له صحبة وهو باطل»[٢٨]، وقيل «له صحبة ولم يكن له استقامة بعد النبي»[٢٩]. وانفرد بدران بتفسير عدم الاستقامة بعد النبي وقال: «بسر كان من أهل الردة»[٣٠] المعروف أن الردة كانت لأقوام خارج الحجاز ولم يكن قرشياً واحداً من أهل الردة. وقيل: «كان غير مرضي في دينه وابتلي بالفتنة فكان فيها رأساً»[٣١].

دور بسر في الفتوح الأولى

كان بسر من فرسان العرب الأبطال، شُهِدَ له بالشجاعة والإقدام إذ ساهم مع المسلمين في الجهاد منذ بداية الفتوحات. في الشرق له ذكر في فتح سابور من أرض فارس[٣٢]، ثم برز في بلاد الشام ومصر وأفريقية، فكان من أهل النجدة الذين خرجوا من العراق إلى الشام «١٣ - ١٥هـ» تحت إمرة خالد بن الوليد لدعم قوة الفاتحين، وبعد انتهائه من مرج راهط وجه بسر بن أرطأة وحبيب بن مسلمة لفتح غرطة دمشق، فأنجز بسر مهمته بنجاح، وساق مغانمه إلى قائده خالد[٣٣].

وتأتى أهمية الغوطة كقاعدة لقيادة الجيش العربي فقد تحصن خالد بن الوليد بالدير الذي عُرف باسمه[٣٤]، الواقع على بُعد ميل من مدينة دمشق، فنظم صفوفه، ووجه طلائعه لفتح مناطق أخرى، فانتدب يزيد بن أبي سفيان على رأس خمسة آلاف إلى البلقاء، ومثله عمرو بن العاص إلى فلسطين، ومعاذ بن جبل إلى بعلبك، وخالد بن سعيد إلى حمص، وبقي يرافقه أبو عبيدة بن الجراح بالغوطة في خمسة عشر ألفاً من رجاله، وحين علم باجتماع الروم في أجنادين بعث إلى قادته يستنفرهم[٣٥].

كان لبسر في هذه المرحلة دور قيادي ثانوي فقد كان تحت إمرة يزيد بن أبي سفيان، وبتوجيه من الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، تولى بسر قيادة قوة قوامها ألف رجل

ليكون مدداً لعياض بن غنم المكلف بالاستيلاء على الرها فوصل بسر بعد أن تمكن عياض من فتحها عام ثمانية عشر [٣٦] وبانتهاء عياض من توزيع الغنائم على المقاتلين وفرض الجزية على أهلها، وصل بسر إلى معسكر المسلمين وطالب عياضاً بنصيب جنده من الغنيمة فصده عياض، فأغاظ بسراً ذلك فتطاول عليه، فقال له عياض: «إيها الرجل أكفف عنا آذاك، والحق بصاحبك فما أغنانا عنك» فغضب بسر بن أبي أرطأة ورجع إلى الشام مع جنده وأخبر يزيد بن أبي سفيان ما كان من عياض، علم الخليفة عمر بن الخطاب بهذا الخلاف فكتب إلى يزيد بن أبي سفيان يحذره من التعرض لعياض، وكتب كتاباً آخر لعياض بن غنم يوضح له بأن قدوم بسر ما هو إلا مدد له ليرهب عدوه وليزيد في عدد جنده وليرفع شأنه، كما طلب منه أن يوضح له سبب رفضه هذا المدد.

أجاب عياض على كتاب الخليفة مما جاء فيه «... بأنه قبل وصول بسر قد تم فتح مدينة الرقة والرها وقد وزعت الغنائم بينهم، وتصرف كل بنصيبه منها فطالبني بسر بجزء من تلك الغنائم فأجبته بألا حق لك بالغنائم ونحن شركاء فيما سوف نغنمه فلم يرض بسر. وخشيت أن يحصل شيء من التمرد أو تختلف قلوب العساكر. ولما كنت غنياً عن مدده اعتذرت إليه وأمرته بالعودة» [٣٧].

لم يختلف المؤرخون في أن بسراً قد شهد فتح مصراً غير أن الروايات لا تذكر له دوراً محدداً فبعد أن استكمل المسلمون فتح الشام بعث عمر بن الخطاب عمرو بن العاص إلى مصر وبعد تقدمه في الأراضى المصرية أرسل الخليفة إليه مدداً أربعة آلاف رجل على رأسهم «الزبير بن العوّام» يشد من عضده أربعة من الفرسان منهم بسر بن أبي أرطأة، فقد كان كل واحد منهم يتولى إمرة ألف رجل [٣٨]. انضموا إلى عمرو بن العاص فكانوا خير معين له في فتح حصن بابليون. وباستكمال فتح مصر منح بسر بن أرطأة خطة نسبت إليه بمفرده لا إلى مجموع قومه كما كان الحال مع الآخرين، وهذه الخطة كانت حول المسجد مع عمرو بن العاص، فقد ذكر ابن عبدالحكم «واختط الليثيون الذين كانوا مع عمرو بن

العاص، وهم آل عروة بن شبيم، عند أصحاب القراطيس، واختط خلفهم بسر بن أرطأة»[٣٩] ويضيف ابن عساكر أنه كان له إضافة للدار حمام عُرف بحمام بسر[٤٠] تفضيلاً على غيره لتميزه، كما أكرم من قبل الخليفة عمر بن الخطاب فمنحه شرف العطاء وأمر بمساواة عطائه مع القادة فقد جعل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عطاء عمرو بن العاص مائتين لأنه أمير، وعمير بن وهب الجمحي في مائتين لصبره على الضيق، وبسر بن أبي أرطأة لأنه صاحب فتح وقال فيه: «رب فتح قد فتحه الله على يده، فقال أبو عبيدة يعني بهذا العددالدنانير»[٤١].

وبراوية أخرى رفعه الخليفة إلى أعلى من شرف العطاء حين جعله في مرتبة من شهد الحديبية من الصحابة فقد كتب الخليفة إلى عمرو بن العاص: «افرض لمن شهد بيعة الحديبية أو قال: بيعة الرضوان، مائتي دينار وأتمها لنفسك لإمرتك - قال ابن لهيعة عن يزيد - وأتمها لخارجه بن حذاقة لضيافته، ولبسر بن أرطأة لشجاعته»[٤٢]. ويدل هذا التكريم والرفعة على مكانته القيادية ضمن الجيش العربى الفاتح لمصر فقد كان من الرفعة أن ينوب عن ولاة مصر ويقود الجيوش.

ففي عام ٣٤ هـ تلقى والي مصر عبدالله بن سعد بن أبي السرح نبأ عزم الروم الإغارة على الإسكندرية فقسم جيشه نصفين نصف ركب معه المراكب للمواجهة البحرية التي جرت عقبها معركة ذات الصوارى. أما النصف الآخر فجعله في البر تحت قيادة بسر بن أبي أرطأة تحسباً لإنزال رومي على شواطئ الإسكندرية[٤٣].

بسر أثناء الفتنة ضد عثمان

غنم محمد بن أبي حذيفة وهو من أبرز المعارضين للخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، الفرصة عندما غادر والي مصر إلى المدينة للتباحث مع الخليفة وأعلن انشقاقه ليلتف حوله المعارضون في مصر، ولكنه اصطدم بشيعة الخليفة ومن بينهم بسر بن أبي أرطأة

فاعتزلوه وحتى يتجنب توحيد صفوفهم ألزمهم الإقامة الجبرية في منازلهم. فلما قتل الخليفة عثمان عقدت العثمانية قيادتها لمعاوية بن حديج وبايعوه على الطلب بدم عثمان، واشتبكوا مع ابن حذيفة في صعيد مصر وهزموه في رمضان عام ٣٦ هـ، ثم اعتصموا في قرية خربتا[٤٤].

وتأتي أهمية العثمانية بخربتا كقوة عسكرية منهم القادة ذوي الخبرة، كما أنهم كانوا أشراف العرب، فناهضوا ابن حذيفة وولاة الإمام علي بن أبي طالب بعد ذلك ولاسيما بعد اتصالهم بمعاوية بن أبي سفيان بالشام. وباستقرار أول ولاة الإمام علي قيس بن سعد الأنصاري عام ٣٧ هـ أتبع سياسة حكيمة فوادع والعثمانية بخربتا وأجرى عليهم عطاءهم ورغم تلقيه أوامر من الخليفة بأخذ بيعتهم إلاّ أنه لم يقدم على ذلك مع علمه بأن هواهم مع معاوية، وبإصرار الإمام على مواجهتهم كتب إليه موضحاً موقفه ومما كتب «أنهم وجوه أهل مصر وأشرافهم وأصل الحفاظ، وقد علمت أن هواهم مع معاوية، ولو أني غزوتهم كانوا لي قرناً وهم أسود العرب ومنهم بسر بن أبي أرطأة»[٤٥].

ولعدة أسباب عزل قيس بن سعد الأنصاري من ولاية مصر ليتولى عنه محمد بن أبي بكر الصديق في رمضان عام ٣٧هـ، فطلب بيعة العثمانية بخربتا فلم يستجيبوا له، فهدم دورهم ونهب أموالهم، وسجن ذراريهم فنصبوا الحرب. ثم صالحهم أن يسيرهم إلى معاوية فلحقوا بالشام ليصبح بسر أحد خواص معاوية[٤٦] فتقوى بهم وسعى لإضعاف جبهة الإمام علي، وعمل على تثبيت فكرة في أذهان أشراف العرب الذي يتبعهم الناس. أن علياً مالأ على قتل عثمان، وكان بسر أحد هؤلاء المشرفين على هذه الدعوة لاستمالة الأمير الكندي القوي شرحبيل بن السمط.

كان صاحب هذه الفكرة عمرو بن العاص، الذي أشار على معاوية أن يتهم علياً بضلوعه في قتل عثمان، وأن يبث ذلك في صدور أهل الشام وخاصة رأسهم شرحبيل بن السمط، فاحتواؤه يضمن وقوف أهل الشام في مواجهته للإمام علي، ونفذ معاوية خطة

ابن العاص، فدعا خواصه ومنهم بسر بن أبي أرطأة، وآخرون من أهل الرضا عند شرحبيل، فوطنهم له على الطريق، فكان شرحبيل يلتقى الرجل بعد الآخر، فيخبرونه أن علياً مالأ على قتل عثمان فيصدقهم، فلما دخل على معاوية، هدده قائلاً: «والله لئن بايعته لنخرجنك من الشام» ثم سار شرحبيل يستقري مدن الشام، ويستنفرهم قائلاً: «أيها الناس إن علياً قتل عثمان فانهضوا ..» [٤٧].

وإذا كان بسر قد ساهم في استنفار الناس وكسب التأييد لمعاوية، فقد ساهم في الجانب العسكري أيضاً، فكان على ساقة الجيش الذي قاده معاوية بإتجاه صفين بعد سماعه نبأ خروج الإمام علي إليه [٤٨]، وأثناء تعبئة الجيش فيها عند المعركة كان بسر على رجالة دمشق [٤٩]. وفي أرض صفين كان لبسر القيادة العامة ليوم من أيام الصدام، فقد كان معاوية يؤمر كل يوم رجلاً من مضر ليرفع من منازلهم بين القبائل العربية المشاركة [٥٠] ولشجاعته كان معاوية يأمل في أن يصرع الإمام علي فأخذ يرغبّه في قتال الإمام علي ويقول له «سمعتك تتمنى لقاءه فإن أظفرك الله وصرعته حصلت على دنيا وآخرة». ولم يزل يشجعه ويُمنيه حتى بارزه. فحمل عليه الإمام فلما رأى بسر أنه مقتول كشف عن عورته فانصرف عنه علي وقيل بل حمل عليه فسقط بسر فانكشفت عورته [٥١]. وبهذه المناسبة أنشد النضر بن الحارث:

أفي كل يوم فارس ليس ينتهي	وعورته وسط العجاجة بادية
يكف لها عنه على سنانه	ويضحك منها في الخلاء معاوية
بدت أمس من عمرو فقنع رأسه	وعورة بسر مثلها حذو حاذيه
فقولا لعمرو ثم بسر ألا انظرا	سبيلكما لا تلقيا الليث ثانية

لقد كان بسر قريباً من معاوية في صفين، يخفف عليه ويشاركه في الأمر فقد أحيط معاوية بعد قتل غلامه حرب، فأخذ بسر يواسيه فقال له «ما لي أراك منكسر القلب على حرب عليك بالتسلي عن حرب واستعمل الشجاعة والصبر فإنك كاتب النبي وعامل عمر،

وولي الخليفة المظلوم عثمان» فبلغ ذلك أصحاب الإمام فأنشد قيس بن سعد الأنصاري يقول[٥٢]:

نبئت بسرا أطال الله شقوته	فال المجال وعمرا دعوة العاص
في عصبة الشام منهم كل ذي جيف	عانى المقالة عند الحرب حياص
فروا طليقاً لأمر لبس رغبتهم	إلا الفجور على ذي رغبة حاص

بقي بسر أحد أركان الجيش،من خواص معاوية، فكان له مكانته في المفاوضات، فبعدما أخذت الحرب من الرجال تبادل علياً ومعاوية الرسل للموادعة، ووقف القتال في الشهر المحرم من عام ٣٧هـ آملاً في إيقاف الحرب. وأشيع أيضاً بأن الطرفين سوف يقتسمان الأقاليم فيكون لعلي العراق، ولمعاوية بلاد الشام[٥٣].

كان بسر رافضاً لهذه الهدنة وخاصة بعد أن اختلف أهل العراق على علي، وعبّر بسر عن رفضه قائلاً: «لقد رضي معاوية بهذه المدة، ولئن أطاعني لينقضن هذه المدة»[٥٤]. وبراوية ثانية وجه حديثه لمعاوية قائلاً: «والله أن الشام خير من العراق لعلي، وما في يدك لك، وما في يد علي لأصحابه دونه، فإنه كنت إنما سألت المدة لإعداد العدة وانتظار المدد فنعم، وإن كنت سألتها بغض الحرب وبقيا على أهل الشام فلا»[٥٥].

وتشدد في موقفه حينما وجد أن الموادعة ستكون واقعاً ملموساً بين علي ومعاوية. وبعث كتاباً إلى أهل الشام مهدداً فيه بانضمامه لعلي في حال قبول الموادعة، جاء فيه: «أما والله أن الناس من رأى إن دفعتم هذه الموادعة أن الحق بأهل الطرق فأكون يداً من أيديها عليكم وما كففت عن الجمعين إلا طلباً للسلامة». وكان رد معاوية لبسر أتريد أن تمن علينا بخير[٥٦] فرضخ بسر لرغبة معاوية في التحكيم وكذلك أهل الشام.

ومهما يكن وقف بسر وتشدده فإنه كان مخلصاً من أهل الشورى عند معاوية وواحداً من الذين شهدوا، ووقّعوا على وثيقة التحكيم بين الإمام علي ومعاوية[٥٧]. ونجح عمرو بن

العاص أن يجعل التحكيم في صالح معاوية فبايعه أهل الشام بالخلافة بعدها لم يكن له هم إلا مصر فجمع بطانته وخواصه وفيهم بسر بن أبي أرطأة واستشارهم في أمرها فقد كان يرجو الاستعانة على حروبه بخراجها. انفض مجلسهم على أن يتولى أمرها عمرو بن العاص[٥٨].

حملة بسر إلى الحجاز واليمن

ظن الإمام علي بأن معاوية لن يغير عليه بعد التحكيم، وأنه سوف يكتفي بمكاسبه، ولكن بعد شهر من الأمر استغل معاوية الخلاف في صفوف الإمام، فوجه عدة حملات للإغارة على المناطق الخاضعة له، وأوصاهم بأن يقتلوا أصحابه ولا يكفوا أيديهم عن النساء والأطفال[٥٩]، وأبرز هذه الحملات: حملة بسر بن أبي أرطأة إلى اليمن عام ٤٠هـ[٦٠]، استجابة للعثمانية فيها فقد أعلنوا ولاءهم لمعاوية، وخالفوا علياً وأظهروا البراءة منه، فتصدى لهم عبيد الله بن العباس والي اليمن المقيم في صنعاء، فسجن بعضاً منهم، وطرد آخرين من المدنية، وكذلك فعل سعيد بن نمران مع العثمانية في الجند، وقيل بل ثاروا عليه وأخرجوه، واجتمعت العثمانية، وكتبوا إلى عبيد الله أن يطلق في سجنه من رفاقهم، وإلا فلا طاعة له، ولا لصاحبه «الإمام علي» فأبى أن يخلي سبيلهم، فاستعصى أهل اليمن ومنعوه زكاة أموالهم وأظهروا العصيان، وانتابهم الخوف من وصول تعزيزات من الإمام علي فسارعوا في الكتابة لمعاوية ما نصه يستنجدونه: «أما بعد ياأمير المؤمنين فالعجل وجه إلينا من قبلك لنبايعك على يديه، وإلا كتبنا إلى علي فاعتذرنا إليه مما كان منا والسلام»[٦١]. ويضيف آخرون مما كتبوه شعراً[٦٢]:

معاوية ألا تسرع السير نحونا	نبايع علياً أو يزيد اليمانيا
وإن كان فيما عندنا لك حاجة	فأرسل أميراً لا يكن متوانيا

أعطى معاوية كتاب عثمانية اليمن اهتماماً عظيماً، فغالبية القبائل العربية التي استوطنت الشام قبل الفتح يمانية من غسان، ولخم وتنوخ وبهراء، وكانوا أثناء الفتح

يفضلون الجهاد في الشام لأنها أرض أسلافهم ونهاية خط تجارتهم، كما أنها مغزى أهل الحجاز المجاور لهم، لهذا كان غالبية جنده من قبائل يمانية قضاعية لعب شيوخهم كشرحبيل بن السمط دوراً في نصرته إلى جانب مصاهرته لقبيلة كلب.

فانتدب معاوية بسر بن أبي أرطأة على رأس حملة اليمن، وأوصاه أن يتشدد في أخذ بيعة أهل المدينة ومكة له، ويقتل كل من ينابذه من «شيعة علي» [٦٣] فخرج بسر في ثلاثة، وقيل أربع آلاف رجل، وفي دير مران[٦٤] انتخب منهم ألفين وستمائة رجل[٦٥]. وجد بسر في السير نحو الجنوب وكان إذا ورد ماء أخذ إبل أهل الماء فركبوها وقادوا خيولهم حتى يرد الماء الآخر فيردون تلك الإبل فيركبون إبل هؤلاء. فلم يزل يصنع ذلك حتى قرب المدينة فاستقبلتهم قضاعة استقبالاً حافلاً ونحروا لهم الجزر[٦٦] وتنحى أبو أيوب خالد بن زيد الأنصاري، واستعان بسر في المدينة بالأسود بن البحتري الأسدي، فقد أمره معاوية بألا يقوم بعمل دون أخذ رأيه[٦٧]. صعد بسر المنبر فهدد وتوعد وتتبع شيعة علي ومن شك باشتراكه في قتل عثمان فقتل بين المسجدين خلقاً من خزاعة[٦٨] وكان من بين قتل جرول بن مالك الأوس، وابنه زراة وأحرق بيته لأنه كان ممن قام على عثمان. كذلك أحرق دار رفاعة بن رافع وعبد الله بن سعد من بني الأشهل الخزرجي، ودار أبي أيوب خالد الأنصاري ودار من هرب عند قدومه[٦٩]. ولم ينج من بطشه إلا من اعتصم ببني سليم في حرتهم، فلم يكن لبسر سلطان عليهم بعد مناشدة معن أو عمرو بن يزيد السلمي وزياد بن الأشهب الجعدي معاوية قبل خروج بسر من الشام ألا يكون لبسر على قيس سلطان فيقتل قيساً بما فعلت بنو سليم من بني فهر وكنانه يوم دخل النبي ﷺ مكة فأمر معاوية بسر ألا يتعرض للقيسيين[٧٠].

دعا بسر الناس إلى بيعة معاوية على راياتهم وقبائلهم، حتى يضمن بيعة شيوخهم وكبار الصحابة وأبنائهم، وحين جاء بنو سلمة ولم يكن فيهم شيخهم لم يقبل مبايعتهم إلا بحضوره وقال: «والله ما لكم عندي أمان ولا مبايعة حتى تأتوني بجابر بن عبدالله» حتى

يبايعه، وجابر بن عبدالله شيخ من شيوخ بني سلمة ومن كبار الصحابة الأنصار، فهو من الذين أسلموا في مكة قبل هجرة الرسول ﷺ وشهد بدراً وأحداً والخندق والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ وروى عنه(٧١) فأخبر جابر الذي انطلق إلى أم سلمة زوج النبي ﷺ فقال لها: ماذا ترين فإني خشيت أن أقتل وهذه بيعة ضلالة، فقالت: أرى أن تبايع وأنا أعلم أنها بيعة ضلالة، فأتى جابر بسراً وبايعه(٧٢) مكث بسر بالمدينة أياماً واستخلف عليهم أبا هريرة - وقيل بل أمره أن يصلي بالناس - وأمرهم بالسمع والطاعة وهدد وتوعد إن عادوا لمعصيته(٧٣).

اتجه بسر نحو مكة وفي الطريق قتل قوماً من بني كعب على ما لهم فيما بين مكة والمدينة، وألقاهم في البئر(٧٤). قد يكون المقصود هنا كعب بن ذي الحبكة الذي قتله بسر بن أبي أرطأة بتثليث، وكان كعب من أصحاب علي ناسكاً معارضاً لسعيد بن العاص والي الكوفة الذي نفذ فيه أمر الخليفة عثمان بضربه عشرين سوطاً، وتحويل ديوانه إلى الري، ثم عفى عنه الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه(٧٥).

وقبيل دخوله مكة توارى قثم بن العباس عامل علي عليها خوفاً منه وكذلك أبو موسى الأشعري الذي فرّ من خوارج العراق، فقيل ذلك لبسر فقال: «ماكنت لأطلبه وقد خلع علياً» وقيل لِمَ لَمْ يطلبه لأنه صاحب رسول الله ﷺ(٧٦)، كذلك توارى سعد بن العاص فطلبه فلم يجده(٧٧)، مكث بسر أياماً بمكة أخذ بيعتهم ولم يتعرض لهم وقيل بل قتل نفراً من آل أبي لهب(٧٨) واستخلف عليهم شيبة بن عثمان العبدري الذي تولى إمامة المسلمين بعد فرار قثم(٧٩).

قبل مغادرته مكة هدد وتوعد إن خالفوه وخرج باتجاه الطائف. وقد عزم على أن يستعرض ويوقع بالقوم حتى يبايعوا معاوية، لولا استقبال المغيرة بن شعبة الذي أثنى على ما قام به من جهود في مكة والمدينة من نصرة معاوية، وأخذ البيعة له فعدل عن عزمه، ولم يؤذ أحداً من أهلها وبات فيها ثم خرج نحو اليمن(٨٠).

سبق وصول بسر إلى اليمن نبأ قدومه فكتب أبو موسى الأشعري يخبرهم بأن خيلاً مبعوثة من عند معاوية تقتل الناس ممن أبى أن يقر بحكمه[٨١]، أما بسر فقد ساح في بلاد اليمن ولم يواجه مقاومة تذكر بعد أن فرّ عبيد الله بن العباس ونائبه على الجند، ولحقا بعلي في الكوفة، فكان يكرّ على محل كل منطقة بها شيعة علي وقد بعث رجاله إلى تبالة[٨٢] وبها قوم من شيعة علي فقتلوا عن آخرهم، وقيل بل تشفع فيهم منيع الباهلي فعفا بسر عنهم[٨٣].

ثم آتى نجران وبها عبدالله بن المدان - صحابي كان اسمه عبد الحجر - من شيعة علي فقتله وقتل ابنه مالكاً الذي تولى إمارة اليمن بعد عبدالله بن العباس، وجمع النجرانيين وهددهم أن عادوا لبيعة علي[٨٤] ثم زحف على السراة فقتل من بها من أصحاب علي[٨٥] وجال في بلاد همدان ففي أرحب[٨٦] أباد من بها من شيعة علي منهم أبا كرب سيد من بالبادية من همدان[٨٧]. وأغار على الجوف[٨٨] فقتل بها خلقاً كثيراً من رجال همدان[٨٩] ويضيف ابن عبدالبر بأن بسراً في إغارته على همدان قتل وسبى نساءهم فكن أول مسلمات سبين في الإسلام، فأقمن في السوق، كما قتل أحياء من بنى سعد[٩٠].

اتجه بسر بعد ذلك نحو جيشان[٩١] وهم من شيعة علي فقاتلهم وهزمهم وقتل منهم قتلاً ذريعاً[٩٢] ثم زحف نحو صنعاء فتوافدت العثمانية إليه. وتمكن بسر من عمرو بن اراكه الثقفي صاحب شرطة عبيد الله وخليفته على صنعاء، بعد مقاومة ضعيفة وقتل معه خلقاً كبيراً من الأبناء ومنه يتهم بأنه يمالئ علياً[٩٣].

واللافت في حملة بسر على اليمن ذبحه صبيين لعبيد الله بن العباس بمدية كانت معه[٩٤] وقد استهجن العلماء والمؤرخون هذه القسوة واختلفوا في مكان ذبحهما فقيل بالمدينة وقيل بين المدينة ومكة في بئر ميمون[٩٥]، وهذه الروايات تشير بأن أم الغلامين كنانية تدعى أم حكيم جويرية بنت قارظ، وآل قارظ حلفاء لبني زهرة من كلاب وكان

عبيد الله بن العباس قد ترك ابنيه عبدالرحمن وقثم عند رجل من بنى كنانة فلما انتهى بسر إلى بني كنانة بعث إليهما ليقتلهما، برز له الكناني يذود عنهما فقتله بسر وذبح الغلامين(٩٦)، وقيل بل عيب الغلامين أياماً طمعاً أن يأتيه أبوهما ثم قتلهما(٩٧).

والمرجح أنه قتلهما في صنعاء حيث فرّ منها عبيد الله بن العباس عند سماعه بزحف بسر، واستخلف عبدالله بن المدان المرادي عليها. وكانت ابنته عائشة(٩٨) زوج عبيد الله قد ولدت الغلامين، وبعد تمكنه من صنعاء ذبح الغلامين على «درج صنعاء» وذبح في أثرهما مائة شيخ من أبناء فارس، وقيل بل سبعين فسمى مكان قتلهم «المصرع» وذلك لأن الغلامين كانا في منزل أم النعمان بنت بزرج امرأة من الأبناء فارتدن الأبناء عن التشيع منذ ذلك اليوم(٩٩).

في حين قويت العثمانية بحضرموت، وخاصة بعد انضمام وائل بن حجر الحضرمي(١٠٠) إليهم كان عثمانياً في صفوف الإمام علي في الكوفة استأذنه في إتيان اليمن ليصلح له ما هناك ثم يعجل الرجوع إليه، فأذن له في ذلك، فذهب فمالأ بسرا وأعانه على شيعة علي، وكتب إليه كتاباً يدعوه لأخذ بيعة أهل حضرموت فزحف بسر إليهم، فاستقبله ابن حجر وأعانه في تتبع من شايع علياً وممن قتل رجل يُدعى عبدالله بن ثوابة من ملوك حضرموت لقعوده عن بيعة معاوية وتفضيله لعلي بن أبي طالب(١٠١).

أما الإمام علي بن أبي طالب فقد علم بحملة بسر منذ خروجه إذ كتب إليه قيس بن زرارة بن عمرو بن حطيان الهمداني وكان عيناً له بالشام(١٠٢)، فانتدب جارية بن قدامة السعدى في ألفين من البصرة، ووهب بن مسعود الخثعمي في الفين من الكوفة لينضم لجارية في أرض الحجاز. والأصح بأن عليًا رد الخثعمى من الطريق(١٠٣)، فليس له دور في مواجهة بسر الذي هرب من مواجة جارية واتجه إلى الشام قاطعاً أرض الحجاز بعد ما خلف من القتلى نحو نيف وثلاثين ألفاً من شيعة علي وحرق قوماً بالنار، وفي ذلك قال ابن مفرع :

إلى حيث سار المرء بسر بجيشه تقتل بسر ما استطاع وحرقاً[١٠٤]

كان زحف جارية سريعاً وعنيفاً أيضاً فقيل بأنه أتى نجران فقتل من أصحاب بسر خلقاً وأسر حتى بلغ مكة[١٠٥] وقيل قتل وحرق قوماً من شيعة عثمان[١٠٦]، وقيل بأن قتله وحرقه بدا منذ خروجه فكان لا يلقى أحداً خلع علياً إلا قتله وأحرقه بالنار حتى انتهى إلى اليمن. ولذلك سمت العرب جارية بن قدامة محرقاً[١٠٧] وقد حاول صاحب الغارات تلطيف صورته وإن لم ينف عملية الاحراق فقال «ثم أخذ طريق الحجاز حتى قدم اليمن، ولم يغضب أحداً ولم يقتل أحداً إلا قوماً ارتدوا باليمن فقتلهم وحرقهم»[١٠٨]. فنص الرواية يدل على الاحراق ومفهوم الردة قد يكون عن بيعة علي بن أبي طالب.

علم جارية السعدي بأفول بسر باتجاه مكة فاتبعه وظفر بقوم من أصحاب بسر، قيل أخ لبسر مع أربعين من أهل بيته فقتلهم[١٠٩]، فلما وصل الجرش بلغه نبأ قتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب[١١٠]. تابع جارية سيره حتى مكة فطلب منهم مبايعة علياً فقالوا قد هلك وطلب أن يبايعوا الحسن بن علي فتثاقلوا ثم بايعوا، واتجه إلى المدينة ففر أبو هريرة منها وأخذ بيعتهم للحسن مكرهين ثم لحق بالحسن بن علي في الكوفة وبخروجه من المدينة رد أهلها أبا هريرة يصلي بهم[١١١].

بسر والبصرة

نجح بسر في حملته في الحجاز واليمن، وتبوأ مركزه الطبيعي عند معاوية الذي استعد لمواجهة الحسن بن علي، فولاه قيادة طلائع جيشه إلى المدائن، والتي انتهت بخلع الحسن نفسه من الخلافة، فاستقل بها معاوية، ودانت له جميع المناطق منذ بداية عام إحدى وأربعين من الهجرة[١١٢].

وفي هذه الآونة وثب حمران بن أبان على البصرة، فوجه معاوية بسر بن أبي أرطأة، فأعاد الهدوء إلى نصابه، فعينه والياً عليها في رجب عام ٤١هـ، على أن يكره زياد بن

أبيه على الشخوص إليه، وزياد آخر ولاة على المخلصين تحصّن بقلعته في فارس ورفض أن يسلم ما بين يديه من الأموال لمعاوية، فلجأ بسر إلى حبس أولاد زياد الثلاثة، وهدده بقتلهم إن لم يستجب لمعاوية فكان كذلك، وهم بقتلهم لولا اعتراض أبو بكرة - أخو زياد لأمه - على ظلمه للأبرياء، وعلى مخالفته الأمان الذي أعطاه معاوية في صلحه مع الحسن، وطلب منه أن يؤجل ما عزم عليه حتى يرى رأي معاوية فوافق بسر وأمهله سبعة أيام وكان معاوية آنذاك في الكوفة فتمكن أبو بكرة من الذهاب والقدوم قبيل الشروع في قتل الصبية حاملاً كتاب العفو فخلى سبيلهم، وأقام بسر في البصرة ستة أشهر ثم عزل وولى عبدالله بن عامر عليها [١١٣].

بسر في الثغور

تعد حملات الصوائف والشواتي أساليب هجومية جديدة استخدمها العرب، بدأ العمل بها في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه على يد أمير الشام، أبي عبيد بن الجراح الذي نظم هذه الحملات. ثم تلاه بعد ذلك معاوية بن أبي سفيان، وكان يولى قيادتها أبرز القادة العسكريين العرب. وتصاعدت هذه الحملات في العصر الأموي فكان أبرز قادتها بسر بن أبي أرطأة، الذي شارك بقيادة عدد كبير منها.

في عام ٤٣هـ غزا بسر أرض الروم حتى بلغ القسطنطينية، شملت اللان من أرمينية، وهزمت الروم هزيمة منكرة، قتل فيها عدد كبير من البطارقة، وسبى المسلمون وهي أول سبية سبوها [١١٤]، وفي عام ٤٤هـ غزا بسر في البحر [١١٥]، وعام ٤٦هـ غزا بسر وشريك أذنه [١١٦]، وفي سنة الخمسين من الهجرة غزا بسر وسفيان بن عوف الأزدي أرض الروم، وغزا فضالة بن عبيد الأنصاري البحر [١١٧]، وفي عام ٥١هـ شتى فضالة الأنصاري بأرض الروم، وغزا الصائفة بسر بن أبي أرطأة، وفي هذه الغزوة توفى أبو مسلم الخولاني، فدفن بحمة بسر من أرض الروم [١١٨]، وفي عام ٥٢هـ غزا سفيان بن عوف الأزدي الروم وشتا، وقيل

الذي شتا في هذه السنة بسر بن أبي أرطأة ومعه سفيان بن عوف وغزا الصائفة محمد بن عبدالله الثقفي[١١٩].

لم يغمد بسر سيفه، فشارك في فتح مصر وبلاد المغرب تحت لواء عمرو بن العاص أواخر عام ٢٢هـ، واستولى على برقة وأثناء حصاره طرابلس انتدب بسر بن أبي أرطأة إلى ودان[١٢٠]، فافتتحها وفرض عليها تقديم ثلاثمائة وستين رأساً للمسلمين[١٢١].

وفي عام ٢٧هـ كتب عبدالله بن سعد بن أبي سرح أمير مصر إلى الخليفة عثمان رضي الله عنه يستأذنه في غزو أفريقية، فأمده الخليفة بأربعة آلاف وثمانمائة رجل من اخلاط القبائل بينهم بسر وجماعة من أبناء الصحابة على رأسهم مروان بن الحكم، فساروا حتى قدموا مصر، واجتمعت العساكر قادهم عبدالله بن سعد محققاً انتصاراً بعد آخر حتى وصل طنجة فطلب عظماء أفريقية من عبدالله بن سعد أن يكف عنهم مقابل دفع ثلثمائة قنطار من الذهب، قبل ذلك ابن سعد ورجع إلى مصر ولم ينزل على أفريقية أحد[١٢٢].

ويعزي لبسر فتح قلعة في جهات القيروان في ولاية معاوية بن خديج بن جفنة السكوني الكندي على مصر «٤٧ - ٥٠هـ»[١٢٣] حين وجه عقبة بن نافع الفهري إلى المغرب فاختط فيها قيروانها، وانتدب عقبة بسر بن أبي أرطأة إلى قلعة على أيام من القيروان بالقرب من مدينة تُدعى مجانة المعدن[١٢٤] فافتتحها بسر، فسميت تلك القلعة باسمه «قلعة بسر»[١٢٥].

صورة بسر العامة

المتأمل في بسر بن أبي أرطأة يرى صوراً واضحة لحياته، فالشجاعة جزء منها متفق عليه في جهاده مع المسلمين في فتوحات بلاد الشام ومصر وأفريقية، ولشجاعته منحه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه شرف العطاء، وجعله في مصاف من شهد الحديبية،

وهذه الشجاعة قد وصلت إلى حد التهور ففي غزوته لأرض الروم تعرضت ساقته لعدة هجمات لم يفلح كمنائه في صدهم، فتخلف في مئة من رجاله ثم تعمد أن يقدمهم حتى بقي دون جنده، فبينما هو يسير دخل قرية رومية رأى ثلاثين برذونا للذين كانوا يغيرون على ساقته مربطة بأشجار الجوز إلى جانبهم كنيسة فنزل عن فرسه ومضى حتى أتى الكنيسة فأدرك الجند بداخلها فاقتحم الكنيسة وأغلق الباب عليه وعليهم. تعجب القوم من انفراده بهم، واشتبك معهم، وفقده أصحابه فرجعوا حتى وصلوا إلى القرية حيث وجدوا فرسه إلى جانب براذين الروم، وسمعوا جلبة في الكنيسة فاقتحموها من السقف ونزلوا وبسر ممسك طائفة من أمعائه بيده اليسرى والسيف باليمنى فلما تمكن رجاله من الروم سقط بسر مغشياً عليه فأسعفوه وحملوه حتى أتوا به إلى العسكر فسلم وعوفي[١٢٦].

وصورة ثانية لتهوره في مجلس معاوية بن أبي سفيان حينما دخل عليهما عبيد الله بن العباس وقال لمعاوية: «أنت أمرت هذا اللعين بقتل ولدى» فأنكر معاوية فتمنى عبيد الله أن كان بيده سيفاً فألقى بسر بسيفه إليه فكان معاوية أسرع منه فتناوله وقال: «والله لو تمكن منه لبدأ بي قبلك»[١٢٧].

كما أن الرواية العراقية قد تفيض، وتبالغ في تقدير قسوته أثناء حملته إلى الحجاز واليمن والرواية تحتاج إلى تدقيق فأعمال القسوة حيناً محددة كقتل طفلين لعبيد الله بن العباس، ولكنها غير محددة أحياناً ومبالغاً فيها، فقد روى بأنه قتل نحو ثلاثين ألفاً من شيعة علي بن أبي طالب خلال حملته، وأحرق رجالاً كما روى الثقفي، ورمى الناس في البئر، ولم يحدد اسم أحد منهم مما يوحى بالاختلاق، ودافع الاختلاق عداوة المدرسة العراقية الممالئة للعباسيين مثل رواية الواقدي التي تورد اختلافاً واضحاً عندما جعل عمره يوم وفاة النبي ﷺ سنتين أو ثلاث لحرمانه من شرف الصحبة، وأقدم من الواقدي أبو مخنف في استغلاله لأخبار سعيد بن العاص بن أحيحة والي الكوفة زمن عثمان بن عفان، والحديث

عن جلسائه ليتوقف عند أحدهم وهو كعب بن عبده النهدي، ليقول أنه كان ناسكاً وقد قتله بسر بن أبي أرطأة.

ومن ناحية أخرى فأن القتل أثناء الفتنة واحتدام المشاعر، ساد الناس جميعاً حتى جارية بن قدامة السعدي الذي وجهه الإمام علي إلى الجزيرة في أثر حملة بسر تقول عنه الرواية «حتى أتى نجران فحرق بها وأخذ ناساً من شيعة عثمان فقتلهم».

لعل بسر كان مؤمناً إلى حد الهوس بأن عثمان رضي الله عنه قتل مظلوماً ومن الواجب القصاص من قتلته مما جعل هذا الهوس يغلب عليه في تعقبه من يعتقد أنهم من أنصار المسؤولين عن قتل الخليفة، وما تورده الرواية عن عقوبة ربانية بفقدان حواسه في آخرته فكان إذا لقي أحداً قال: ابن شيخي ابن عثمان، وسل سيفه فلما رأوا ذلك جعلوا له سيفاً من خشب ربما تكون دلالة على تغلب هذا الهوس عليه.

الهوامــش

(١) نسبة لعثمان بن عفان رضى الله عنه، وأشمل الكتب عنهم كتاب الجاحظ المعروف بالعثمانية، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الكتاب العربي بمصر ، ١٩٩٥.

(٢) الحميري : الحور العين، تحقيق كمال مصطفى، ص ١٨٠.

(٣) وعبد الله بن عامر وزياد بن أبيه والحجاج بن يوسف، انظر الحميري، الحور العين، ص٢٣٠.

(٤) ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ص ٤٢٦.

(٥) جمهرة أنساب العرب، ص ٤١٠.

(٦) المسعودي، مروج الذهب، ٣٥٣/٢، ٣٥٥، ٣٦٢.

(٧) فان فلوتن، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات، ص ٧١.

(٨) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص ٣٣٦ .

(٩) ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ٣/١٠، ابن سعد، الطبقات، ٤٠٩/٧.

(١٠) ابن دريد، الاشتقاق، ١١٦.

(١١) ابن منظور، لسان العرب، ١٢٠/١.

(١٢) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٣/١٠، ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، ١٧٠. ابن حجر، الإصابة في معرفة الصحابة، ١٤٧/١. المقدسي، نسب قريش، ٤٣٨. ابن سلام، النسب، ٢١٨. ابن سعد، الطبقات، ٤٠٩/٧. ابن عبدالبر. الاستيعاب، ١٥٧/١.

(١٣) ابن حزم، جمهرة، ١١، ١٤، ١٧٠.

(١٤) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٥/١٠. ابن حجر، الإصابة، ١٤٨/١. البلاذري، فتوح البلدان، ٣١٩. السيوطي، حسن المحاضرة، ١٧٥/١.

(١٥) ابن سعد، الطبقات، ٤٠٩/٧. ابن حبيب، المحبر، ١٩٣.

(١٦) ابن حجر، الإصابة، ٤٨/١. ابن عبدالبر، الاستيعاب، ١٥٧/١. البخاري، التاريخ الصغير، ٢٨١/١. ابن حبيب، المحبر ١٩٤م. المقدسي، نسب قريش، ٣٤٩. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٦/١٠.

(١٧) ابن حجر، الإصابة، ١٤٨/١. ابن سعد، الطبقات، ٤٠٩/٧. المهزاني، معرفة الصحابة، ١٤٩/٣. ابن العماد، شذرات الذهب، ٦٨/١. السيوطي، حسن المحاضرة، ٧٤/١. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٦٠٥/١٠. ابن الأثير، أسد الغابة، ٢١٤/١.

(١٨) المسعودي، مروج الذهب، ٩٨/٣.

(١٩) الطبري، ٦١١/٥. تاريخ ابن الخياط، ٢٥٩. تاريخ اليعقوبي، ٢٥/٢. ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، ١٨٩/٢٤.

(٢٠) الطبري، ٤٠٧/٣. ابن أعثم، الفتوح، ١١٣/١.

(٢١) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٣/١٠. شذرات الذهب، ٦٨/١. الأصفهاني، الأغاني، ٢٧٢/١٦.

(٢٢) اوطاس : واد في ديار هوزان فيه كانت وقعة حنين. ياقوت، معجم ،٢٨١/١. البكرى، معجم ما استعجم، ٢١٢/١. الحميري، الروض المعطار، ٢٦.

(٢٣) الأصفهاني، الأغاني، ٢٧٣/١٦.

(٢٤) تاريخ ابن الخياط، ٢٩٢. طبقات ابن الخياط، ٦١/١. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١٥/١٠. البلاذري، أنساب، تحقيق المحمودي، ٣٥٨. ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ٢٦٠. ابن حجر، الإصابة، ١٤٧/١. ابن عبد البر، الاستيعاب ١٥٧/١. السيوطي، حسن المحاضرة، ١٧٥/١.المهراني، معرفة الصحابة ،١٢٩/٣.الطباخ، أعلام النبلاء، ١١٠/١.

(٢٥) البلاذري، فتوح البلدان، ٣١٩.

(٢٦) ابن أعثم، الفتوح، ٢٢٨/٢.

(٢٧) ابن عبد البر، الاستيعاب، ١٦٤/١.

(٢٨) ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق شكري فيصل وروحية، ٥٢٢. الاستيعاب، ١٥٨/١ - ١٥٩. ابن الأثير، أسد الغابة، ٢١٤/١.

(٢٩) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١٤/١٠.

(٣٠) ابن عساكر، تهذيب تاريخ دمشق، بدران، ٢٢٣/٣.

(٣١) المقدسي، نسب قريش، ٤٣٩.

(٣٢) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٦/١٠. سابور كورة مشهورة بأرض فارس فتحت عام ٢٦هـ. الحميري، الروض المعطار، ٣٠٠.

(٣٣) البلاذري، فتوح البلدان، ١٥٤. الطبري، ٤٠٧/٣.

(٣٤) دير خالد هو دير صليبا بدمشق مقابل باب الفراديس، ياقوت، معجم البلدان، ٥٠٧/٢.

(٣٥) ابن أعثم، الفتوح، ١١٣/١، ١١٤.

(٣٦) تاريخ ابن الخياط، ١١٠.

(٣٧) ابن أعثم، الفتوح، ٢٥٣/١ - ٢٥٥.

(٣٨) تاريخ ابن الخياط، ١٤٢. النجوم الزاهرة، ٤/١-٢٣. المقدسي، نسب قريش، ٤٣٩ و٤٠٤. ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ٦٤.

(٣٩) ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ١١٥.

(٤٠) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٣/١٠.

(٤١) البلاذري، فتوح البلدان ٦٣٩. وابن عساكر ١٠/١٠.

(٤٢) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٩/١٠.

(٤٣) ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ١٩٠.

(٤٤) الكندي، الولاة، ١٥-١٧-١٨. النجوم الزاهرة، ٩٤/١. خربتا : كور بالقرب من الاسكندرية، ياقوت، ٣٥٥/٢ .

(٤٥) الطبري، ٥٥٣/٤. الكندي، الولاة، ٢١. الغارات، ٢١٢/١.

(٤٦) الكندي، الولاة ،٢٧. النجوم الزاهرة ،١٠٧/١.

(٤٧) الدنيوري، الأخبار الطوال، ١٥٩-١٦٠. ابن مزاحم، صفين، ٤٤. ابن الأثير، أسد الغابة، ٥١٤/٢.

(٤٨) ابن مزاحم، صفين، ٥١٧. الدينوري، الأخبار الطوال، ١٦٧. ابن كثير، البداية والنهاية، ٢٦١/٧. ابن قتيبه، الإمامة والسياسة، ١٢٣/٢.

(٤٩) تاريخ ابن الخياط، ١٩٥، الأخبار الطوال، ١٧٢.

(٥٠) ابن مزاحم، صفين، ٤٢٤-٤٢٨. ابن كثير، البداية، ٢٦١/٧.

(٥١) سيرة ابن هشام، ٧٤/٢. ابن مزاحم، صفين، ٤٦١. ابن أعثم، الفتوح، ١٠٤/٢. النويري، نهاية الأرب، ١٥٣/٢٠.

(٥٢) ابن أعثم، ١٢٦/٢.

(٥٣) النويري، نهاية الأرب، ١١١/٢٠، ٢٠٣، وينفي ابن أعثم قبول تقسيم الدولة بين الإمام ومعاوية، الفتوح، ١٦٨/٢.

(٥٤) ابن مزاحم، صفين، ٥٠٣.

(٥٥) ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ١٤٨/١.

(٥٦) ابن مزاحم، صفين، ٥٠٤.

(٥٧) الدينوري، الأخبار الطوال، ١٤٦.

(٥٨) الطبري، ٩٧/٤ - ٩٩. البلاذري، أنساب، تحقيق المحمودي، ٣٠٥. تاريخ ابن خلدون، ٦٤١/٢ ، ٦٤٢.

(٥٩) ابن أعثم، الفتوح، ٢٢٢/٢. الطبري، ١١٣/٥ - ١٣٦ . الأغاني، ٢٦٦/١٦.

(٦٠) تاريخ ابن الخياط، ١٩٨. مروج الذهب، ٣٠/٣. تاريخ الأحمدي، ٢٠٣. ويرجع الطبري هذه الحملة لعام ٤٢هـ بعد وفاة علي بن أبي طالب. انظر فلهوزن، الدولة العربية، ٩٦. ابن عساكر، ١٠/١٠.

(٦١) ابن أعثم، الفتوح، ٢٢٥/٢ - ٢٢٧. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ٣/١ -٤.

(٦٢) الغارات، ٥٩٣/٢ - ٥٩٤. البلاذري، أنساب، تحقيق المحمودي، ٣٥١. المقصود بيزيد اليماني، يزيد بن قيس الأرحبي الهمداني، أرسله الإمام لنصح أهل اليمن والرجوع عن ما هم فيه.

(٦٣) ابن دريد، الاشتقاق، ١١٦. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١٠/١٠. البلاذري، أنساب، تحقيق المحمودي، ٣٥٢. الغارات، ٦٠٠/٢. نهج البلاغة، ٦/٢. ابن عبدالبر، الاستيعاب، ١٦٠/١، أسد الغابة.

(٦٤) ديرمران، دير بالقرب من دمشق، ياقوت، معجم، ٥٣٣/٢.

(٦٥) الغارات، ٦٠٠/٢. ابن أعثم، الفتوح، ٢٢٨/٢. الطبري، ١٣٩/٥، تاريخ اليعقوبي، ١٩٧/٢. البلاذري، أنساب، تحقيق المحمودي، ٣٥١. ابن كثير، البداية والنهاية، ٣٢٢/٧. نهج البلاغة، ٧/٢.

(٦٦) الغارات، ٦٠٢/٢. نهج البلاغة، ٩/٢.

(٦٧) المقدسي، نسب قريش، ٢٥٠.

(٦٨) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١١/١٠. المسعودي ، مروج الذهب، ٣١/٣. الأغاني، ٢٦٦/١٦، الطباخ، أعلام النبلاء، ١١٠/١.

(٦٩) الغارات، ٦٠٤/٢. ابن عساكر، ١٠/١٠. الطبري، ١٣٩/٥، تاريخ اليعقوبي، ١٩٨/١. ابن حجر، الإصابة، ٢٣١/١. ابن حزم، جمهرة، ٣٣٤. البلاذرى، أنساب، المحمودي، ٣٥٢. نهج البلاغة، ١٠/٢.

(٧٠) النويري، نهاية الأرب، ٢٦٣/٢٠. الاستيعاب، ١٦١/١. كان زياد بن الأشهب من أشراف أهل الشام عظيم المنزلة عند معاوية.

(٧١) الغارات، ٦٠٢/٢. تاريخ اليعقوبي، ١٩٧/٢. البخاري، التاريخ الصغير، ١١٥/١٢. طبقات ابن سعد، ٥٧٤/٣. طبقات ابن الخياط، ١٤٣/١.

(٧٢) ابن عبد البر، الاستيعاب، ١٦٢/١. ابن كثير، البداية، ٣٢٢/٧. الطبري، ١٣٩/٥. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١١/١٠. ابن أعثم، الفتوح، ٢٢٩/٢. الغارات، ٦٠٤/٢.

(٧٣) ابن أعثم، الفتوح، ٢٢٩/٢. الغارات، ٦٠٧/٢. شرح نهج البلاغة، ١١/٢. البلاذري، أنساب، المحمودي، ٣٥٢.

(٧٤) ابن عساكر، تاريخ دمشق ،١١/١٠٠. وقيل مع الطبري، ١٧٦/٥.

(٧٥) ابن سلام، النسب، ٣٧١. البلاذري، الأنساب، تحقيق المحمودي، ٣٥٣. والبلاذري، أنساب، ٤٠/٥ . والبلاذري، أنساب، تحقيق إحسان عباس، ٥٢٩، ٥٣١. ياقوت، معجم ، ١٥/٢. البكري، معجم ما استعجم، ٣٠٤/١.

(٧٦) ابن عساكر، ١٠/١٠. الطبري، ١٣٩/٥. ابن كثير، البداية والنهاية، ٣٣٣/٧. النويري، نهاية الأرب، ١٦٩/٢، ٢٥٩.

(٧٧) الغارات، ٦٠٩/٢.

(٧٨) الأغاني، ٢٦٦/١٦.

(٧٩) البلاذري، أنساب، المحمودي، ٣٥٢. ابن أعثم، الفتوح، ٢٣٠/٢ - ٢٣١. الغارات، ٦٠٨/٢.

(٨٠) ابن أعثم، الفتوح، ٢٣٢/٢. الغارات، ٦١٠/٢. البلاذري، أنساب، المحمودي، ٣٥٣.

(٨١) الاستيعاب، ١٣٠/١. الطبري، ١٣٩/٥. ابن كثير، البداية، ٣٣٣/٧. النويري، نهاية الأرب، ٢٥٩/٢٠.

(٨٢) تبالة، موضع باليمن تبعد عن الطائف بمسيرة ستة أيام، ياقوت، معجم، ٩/٢ - ١٠.

(٨٣) ابن أعثم، الفتوح، ٢٣٢/٢. الغارات، ٦١٠/٢. شرح نهجُ البلاغة، ١٢/٢.

(٨٤) ابن أعثم، الفتوح، ٢٣٢/٢. البلاذري، المحمودي، ٢٥٣. الطبري ،١٣٩/٥. الغارات، ٦١٦/٢. تاريخ اليعقوبي ١٩٨/٢. الكلبي، نسب معد ،٢٧١/١. البداية والنهاية، ٣٣٣/٧. ابن حجر، الإصابة ،٣٣٨/٢. الاستيعاب ٣٣٣/٢.

(٨٥) الأغاني، ٢٦٦/١٦.

(٨٦) أرحب مخلاف باليمن سُمي بقبيلة كبيرة من همدان وهو بلد على ساحل البحر وبينه وبين ظفار نحو عشرة فراسخ، ياقوت، معجم، ١٤٤/١.

(٨٧) الغارات، ٦١٧/٢. ابن أعثم، الفتوح ،٢٣٣/٢. شرح نهج البلاغة، ١٥/٢. الاستيعاب، ١٦١.

(٨٨) الجوف : ببلاد همدان، ياقوت، معجم، ١٨٨/٢.

(٨٩) المسعودي، مروج الذهب، ٣٠/٣.

(٩٠) ابن عبدالبر، الاستيعاب، ١٦١/١. ابن الأثير، أسد الغابة، ٢١٤/١.

(٩١) جيشان : مدينة باليمن، ياقوت، معجم، ٢٠٠/٢. البكري، معجم، ٤١٠/١.

(٩٢) تاريخ اليعقوبي، ١٩٩/٢. شرح نهج البلاغة، ١٧/٢.

(٩٣) الأزدي، تاريخ الموصل، ٦١٢. ابن الأعثم، الفتوح، ٢٣٣/٢. الغارات، ٦١٩/٢. البلاذري، أنساب، المحمودي، ٣٥٣. الآمدي، المؤتلف والمختلف، ٦٧. المبرد، الكامل، ٢٦٥/٢. شرح نهج البلاغة، ١٥/٢.

(٩٤) الذهبي، تاريخ الإسلام ،١٨٧/٢. الأغاني، ٢٦٦/١٦.

(٩٥) بئر ميمون بين البيت والحجون، ياقوت، المراصد، ١٤٢/١. البكري، معجم، ١٢٨٥. الهمداني، صفة جزيرة العرب، ٤٤٢. الأزرقي، أخبار مكة، ٢٢٢/٢. ابن أعثم، الفتوح، ٢٣٠/٢.

(٩٦) ابن عساكر، ١٢/١٠-١٣. تاريخ اليعقوبي، ١٩٨/٢. المسعودي ، مروج الذهب، ٣٠/٣. البلاذري، أنساب، الدوري، ٦٠. نهج البلاغة، ١٣/٢. ابن الزبير، نسب قريش، ٢٦٤. ابن الأثير، أسد الغابة، ٢١٤/١.

(٩٧) البلاذري، أنساب، المحمودي، ٣٥٤.

(٩٨) ابن عساكر ١٢/١٠. ابن عبدالبر، الاستيعاب، ١٦٠/١. ابن حجر، الإصابة، ٣٣٨/٢. المبرد الكامل، ٢٦٦/٢.

(٩٩) الثقفي، الغارات، ٦٢١/٢. والمصرع موضع بديار همدان ، البكري، معجم، ١٢٣٤/٢.

(١٠٠) وائل بن حجر، قيل من اقيال حضرموت، صحابي، ابن الأثير، أسد الغابة، ٤٣٥/٥. ابن حزم، جمهرة، ٤٦٠.

(١٠١) الغارات، ٦٢٩/٢. ابن أعثم، الفتوح، ٢٣٣/٢. البلاذري، أنساب، المحمودي، ٣٥٦. ابن حزم، جمهرة ،٤٦٠.

(١٠٢) البلاذري، أنساب، المحمودي، ٣٥٣. ابن الكلبي، نسب معد، ٥٣١/٢.

(١٠٣) الغارات، ٦٢٧/٢. وانظر البلاذري، أنساب، تحقيق المحمودي، ٣٥٥.

(١٠٤) الغارات، ٢٤٠/٢. ابن أعثم، الفتوح، ٢٣٦/٢.

(١٠٥) تاريخ اليعقوبي، ١٩٩/٢.

(١٠٦) ابن كثير، البداية والنهاية، ٣٣٣/٧.

(١٠٧) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١٠/١٠.

(١٠٨) الثقفي، الغارات، ٦٢٤/٢.

(١٠٩) المسعودي، مروج، ٣٠/٣. البلاذري، أنساب، المحمودي، ٣٥٥.

(١١٠) الثقفي، الغارات، ٢٣٦/٢. الجرش : من مخاليف اليمن من جهة مكة، ياقوت، معجم، ١٢٦/٢.

(١١١) الطبري ١٣٩/٥. تاريخ اليعقوبي، ١٩٩/٢. ابن كثير، البداية، ٣٣٣/٧. ابن أعثم، الفتوح، ٢٣٦/٢. البلاذري، أنساب، المحمودي، ٣٥٥. الأغاني، ٢٧١/١٦.

(١١٢) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول ،١٨٥.

(١١٣) الطبري، ١٦٧/٥ - ١٦٨. البلاذري، أنساب، تحقيق حميد الله، ٤٩٢، ٥٠٥. البلاذري، أنساب، تحقيق إحسان عباس، ١٨٩ - ١٩٠. تاريخ ابن خلدون، ٦/٣. طغان ابن سعد، ٤٩/٥، فلهوزن، الدولة العربية، ١١٤.

(١١٤) الطبري، ١٨١/٥، تاريخ ابن الخياط، ٢٠٦. شذرات الذهب، ٥٣/١. ابن خلدون، ١١/٣. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١٠/١٠. النجوم الزاهرة، ١٢٤/١. ابن شداد، الأعلاق الخطيرة، ٢٠٢/٢. تاريخ اليعقوبي، ٢٣٩/٢. تاريخ المنبجي، ٦٦. النويري، نهاية الأرب، ٢٦٥/٢٠.

(١١٥) الطبري، ٢١٢/٥. ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٧/١٠، النجوم الزاهرة، ١٢٥/١٢. ابن خلدون، ١١/٣. النويري، نهاية الأرب، ٢٦٦/٢٠.

(١١٦) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ٧/١٠. أذنه من الثغور قرب المصبصة، ياقوت، معجم، ١٣٣/١.

(١١٧) تاريخ اليعقوبي، ٢٤٠/٢. الطبري، ٢٣٤/٥. ابن شداد، الاعلاق، ٢٠٨/٢. النويري، نهاية الأرب، ٢٧٠/٢٠.

(١١٨) الطبري، ٢٥٣/٥. تاريخ دمشق، تحقيق شكري فيصل وروحية ورياض، ٥٢٢. ابن شداد، الاعلاق، ٢٠٨/٢. ابن خلدون، ١٢/٣. ابن عساكر، ٧/١٠. وانظر: تاريخ ابن زرعة، الحمة العين الحارة التي يستشفى بها،٢٢٦/١.

(١١٩) الطبـري، ٥/٢٨٧. تاريخ ابن الخياط، ٢١٨. تاريخ دمشق، ١٠/٧. ابن شداد، الاعلاق، ٢/٢٠٨. النجوم الزاهرة، ١/١٢٥.

(١٢٠) ودان : مدينة في ليبيا جنوب صرت، واليوم مدينة في ولاية طرابلس. الحميري، الروض المعطار، ٦٠٦.

وقيل ودان وفزان، تاريخ اليعقوبي، ٢/١٥٦. وفزان ولاية واسعة بين الفيوم وطرابلس. ياقوت، معجم، ٤/٢٦٠. الحميري، الروض، ٤٤٠.

(١٢١) ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ١٩٤. الكندي، الولاة، ١٠٠٩. ابن الآبار، الحلة السيراء، ٢/٣٢٤.

(١٢٢) اختلفت الروايات في تاريخ الحملة فقيل عام ٢٧ وقيل ٢٨، وقيل ٢٩هـ. البلاذري، فتوح ٣١٧. قدامة، الخراج، ٣٤٣. ابن أعثم، الفتوح، ١/٣٥٨ - ٣٦١. تاريخ ابن الخياط، ١٥٩.

(١٢٣) الطبـري، ٥/٢٢٥، ٢٤٠. البلاذري، فتوح، ٣٢٠. ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، ٢٤/٢٩٤.

(١٢٤) مجانة : بلدة بأفريقية بينها وبين القسطنطينة ثلاث مراحل، بها معدن الفضة ولها قلعة مبنية بالحجر تعرف بقلعة بسر. البكري، المغرب في ذكر بلاد أفريقية المغرب، ١٤٥. القزويني، آثار البلاد، ٢٦٠. الحميرى، الروض، ٥٢٥.

(١٢٥) ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ١٩٤. البلاذري، فتوح، ٣١٩. قدامة، الخراج، ٣٤٥. ابن الآبار، الحلة، ٢/٣٢٤.

اختلفت الروايات في تاريخ فتحها فقيل مع عقبة بن نافع عام ٥٠هـ، ويتعارض هذا مع وجوده في ثغور الشام. البلاذري، فتوح، ٢٢٩. قدامة، الخراج ،٣٤٤. تاريخ اليعقوبي، ٢/٢٢٩.

وقيل مع حملة موسى بن نصير عام ٧٨هـ، وهذا تاريخ متأخر وكانت حملته في ولاية عبدالعزيز بن موسى. الكندي، الولاة، ٥٢. وانظر: ابن عبدالحكم، فتوح مصر، ٢٠٥.

(١٢٦) ابن عساكر، تاريخ دمشق، ١٠/٨.

(١٢٧) البلاذري، أنساب، تحقيق المحمودي، ٣٥٧. الطبري، ٥/٣٥٥. الأغاني، ١٦/٢٧٢. ابن قتيبة، عيون الأخبار، ١/٢٠٠.

المصادر والمراجع

- ابن الابار : محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي (٥٩٥ - ٦٥٨هـ).
الحلة السيراء، حققه حسين مؤنس، القاهرة، ١٩٦٣.

- الأتابكي : جمال الدين أبي المحاسن يوسف تغريردي.
النجوم الزاهرة في سلوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٤٨هـ - ١٩٢٩م.

- ابن الأثير : عز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري (٥٥٥ - ٦٣٠هـ).
أسد الغابة في معرفة الصحابة، كتاب الشعب، مصر، ١٩٧٠م.

- الأزدي : يزيد بن محمد بن اياس بن القاسم. (ت ٣٣٤هـ).
تاريخ الموصل، حققه علي حبيبه، القاهرة، ١٩٦٧م.

- الأزرقي : أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد. (ت ٢٥٠هـ).
أخبار مكة وما جاء فيها من الاثار، حققه رشيد صالح، مكة، ١٩٨٣م.

- الأصفهاني : علي بن الحسين بن محمد القرشي، (٢٨٤ - ٣٥٦هـ).
الأغاني، حققه مصطفى السقا، النهضة المصرية، ١٩٩٣م.

- ابن أعثم : أبو محمد أحمد بن علي بن أعثم الكوفي، (ت ٣١٤هـ).
الفتوح، بيروت، ١٩٨٦م.

- الآمدي : أبو القاسم بن بشر بن يحيي، (ت ٣٧٠هـ).
المؤتلف، المختلف، حققه عبد الستار فراج، القاهرة، ١٩٦١م.

- البخاري : أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (ت ٢٥٦هـ).
التاريخ الصغير، حققه محمود إبراهيم زايد، حلب، ١٩٧٦م.

- البكري : أبو عبيد البكري، (ت ٤٨٧هـ).
المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب، مكتبة المثنى، بغداد.

- البلاذري : أبو العباس أحمد بن يحيي بن جابر، (ت٢٧٩هـ).
- فتوح البلدان ، حققه عبد الله الطباع، بيروت، ١٩٨٧م.

- أنساب الأشراف، ترجمة الإمام علي بن أبي طالب، حققه، محمد باقر المحمودي، قم ، إيران، ١٤١٦هـ.
- أنساب الأشراف، ترجمة بنو عبد شمس، حققه إحسان عباس، بيروت، ١٩٧٩م.
- أنساب الأشراف، ترجمة العباس بن عبد المطلب وولده، حققه عبد العزيز الدوري، بيروت، ١٩٧٨م.
- أنساب الأشراف، حققه محمد حميد الله، دار المعارف، مصر، ١٩٨٧م.
- أنساب الأشراف، الجزء الخامس، مكتبة المثنى، بغداد.

- الثقفي : أبو اسحاق إبراهيم محمد الثقفي الكوفي، (ت٢٨٣هـ).
الغارات، حققه السيد جلال الدين، تهران، ١٣٩٥هـ.

- الجاحظ : أبو عثمان عمرون بن بحر، (١٥٠ - ٢٥٥هـ).
العثمانية، حققه عبد السلام هارون، مصر، ١٩٥٥م.

- ابن حبيب : محمد بن حبيب بن أميه بن عمر الهاشمي، (ت ٢٤٥هـ).
المحبر، حققه ايلز ستينر، بيروت.

- ابن أبي الحديد : عبد الحميد بن هبة الله المدائني، (ت ٦٥٦هـ) .
شرح نهج البلاغة، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، ١٩٦٧م.

- ابن حجر : أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت ٨٥٢هـ).
الإصابة في تميز الصحابة، بيروت، دار إحياء التراث.

- ابن حزم : علي بن محمد بن سعيد الأندلسي، (٣٧٤ - ٤٥٦هـ).
جمهرة أنساب العرب، بيروت، ١٩٨٣م.

- الحميري : أبو سعيد بن نشوان الحميري، (ت ٥٧٣ هـ).
الحور العين، حققه كمال مصطفى، طهران، ١٩٧٣م.

- ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون، (٧٣٢ - ٨٠٨هـ).
ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، حققه خليل شحاده، بيروت، ١٩٨٨م.

- ابن الخياط، أبو عمر خليفة بن خياط العصفري، (ت ٢٤٠هـ).
  - تاريخ ابن الخياط، حققه أكرم ضياء العمري، بيروت، ١٩٧٧م.
  - طبقات ابن الخياط، حققه سهيل زكار، دمشق، ١٩٦٦م.

- ابن دريد : محمد بن الحسن بن دريد، (٢٢٣ - ٣٢١هـ).
  الاشتقاق، حققه عبد السلام هارون، مصر، ١٩٥٨.

- الدينوري : أحمد بن داود الدينوري، (ت ٢٨٢هـ).
  الأخبار الطوال، حققه عبد المنعم عامر وجمال الدين الشيال، القاهرة، -١٩٦م.

- الذهبي : شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، (ت ٧٤٨ هـ).
  تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، القاهرة، ١٣٦٨هـ.

- ابن الزبير : مصعب بن عبد الله المصعب ، (١٥٦ - ٢٣٦هـ) .
  نسب قريش ، حققه ليفي بروڤينسال ، دار المعارف ، مصر .

- أبي زرعة : عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري ، (ت ٧٤٨هـ) .
  تاريخ أبي زرعة الدمشقي ، حققه شكر اللّٰه القوجاني ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ، ١٩٨٠م .

- ابن سعد : محمد بن سعد ، (ت ٢٣٠هـ) .
  الطبقات الكبرى ، دار صارد ، بيروت .

- ابن سلام : أبو عبيدة القاسم بن سلام ، (١٥٤ - ٢٢٤هـ) .
  النسب ، حققته مريم محمد الدرع ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٩م .

- السيوطي : الحافظ جلال الدين عبد الرحمن .
  حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة ، حققه محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، ١٩٦٧م .

- ابن شداد : عز الدين محمد بن علي بن إبراهيم ، (ت ٦٨٤هـ) .
  الأعلاق الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة ، حققه علي زكريا عبادة ، دمشق ، ١٩٩١م .

- الطباخ : محمد راغب بن محمود بن هاشم الحلبي .
  أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ، حلب ، ١٩٨٨م .

- الطبري : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، (٢٢٤ – ٣١٠هـ) .
تاريخ الرسل والملوك ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٧٩م .

- ابن عبد البر : أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد .
الاستيعاب في معرفة الأصحاب ب، حققه علي البجاري ، مكتبة نهضة مصر .

- ابن عبد الحكم : عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحكم بن أيمن ، (ت ٢١٢هـ) .
فتوح مصر وأخبارها ، ليدن ، ١٩٢٠م .

- ابن عبد ربه : أبو محمد أحمد بن محمد عبد ربه الأندلسي ، (ت ٣٤٩هـ) .
العقد الفريد ، حققه أحمد أمين وأحمد الزيني وإبراهيم الإنباري ، بيروت ، ١٩٨٣م .

- ابن العبري : غريغوريوس أبي الفرج بن هرون الملطي ، (ت ١٢٨٦هـ) .
تاريخ ابن العبري ، حققه أنطوان صالحاتي ، لبنان ، ١٩٨٣م .

- ابن عساكر : أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله الشافعي ، (ت ٥٧١هـ) .
  - تاريخ مدينة دمشق ، المجلد العاشر ، حققه محمد دهمان ، المجمع العلمي العربي بدمشق .
  - تاريخ مدينة دمشق ، تراجم (عباده – عبد الله) ، تحقيق شكري فيصل وروحية النحاس ورياض بمراد ، مجمع اللغة العربية بدمشق .
  - تهذيب تاريخ دمشق الكبير ، هذبه عبد القادر بدران ، بيروت ، ١٩٧٩م .

- أبي العماد : عبد الحي بن العماد الحنبلي ، (ت ١٠٨٩هـ) .
شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، بيروت .

- فلوتن فان :
السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بني أمية ، ترجمة حسن إبراهيم ومحمد زكي ، مصر ، ١٩٣٤م .

- فلهوزن يوليوس :
تاريخ الدولة العربية من ظهور الإسلام إلى نهاية الدولة الأموية ، ترجمة محمد عبد الهادي وأبو ريده وحسين مؤنس ، لجنة التأليف ، ١٩٥٨م .

- قدامه : قدامه بن جعفر ، (ت ٣٢٩هـ) .
الخراج وصناعة الكتابة ، حققه محمد حسين الزبيدي ، العراق ، ١٩٨١م .

- القزويني : زكريا بن محمد بن محمود .
أثار البلاد وأخبار العباد ، بيروت ، ١٩٧٩م .

- ابن كثير : أبو الفدا الحافظ بن كثير الدمشقي ، (ت ٧٧٤هـ) .
البداية والنهاية ، بيروت ، ١٩٧٤م .

- ابن الكلبي : هشام بن محمد بن السائب ، (ت ٢٠٤هـ) .
نسب معد واليمن الكبير ، حققه ناجي حسن ، بيروت ، ١٩٨٨، .

- الكندي : محمد بن يوسف .
الولاة وكتاب القضاة ، حققه رفن كست ، بيروت ، ١٩٠٨م .

- المبرد : محمد بن يزيد ، (ت ٢٨٥هـ) .
الكامل في اللغة والأدب ، مصر ، ١٣٦٥هـ .

- ابن مزاحم : نصر بن مزاحم المنقري ، (ت ٢١٢هـ) .
وقعة صفين ، حققه عبد السلام هارون ، بيروت ، ١٩٩٠م .

- المسعودي : أبو الحسن علي بن الحسين بن علي ، (ت ٣٤٦هـ) .
- مروج الذهب ومعادن الجوهر ، حققه محمد عبد الحميد ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٧٣م .
- التنبيه والإشراف ، ليدن ، ١٩٦٧م .

- المقدسي : عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامه ، (ت ٦٢٠هـ) .
التبين في أنساب القرشيين ، حققه محمد الديلمي ، المجمع العلمي العراقي ، ١٩٨٢م .

- المتبجي : إغابيوس بن قسطنطين ، (من القرن الرابع هـ) .
تاريخ المتبجي ، حققه عمر عبد السلام تذمري ، لبنان ، ١٩٨٦م .

- ابن منظور : محمد بن مكرم ، (٦٣٠ - ٧١١هـ) .
- مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ، حققه روحية النحاس ورياض مراد ومحمد حافظ ، دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٤م .
- لسان العرب ، وضع فهارسه علي سيري ، بيروت ، ١٩٨٨م .

- المهراني : أحمد بن عبد الله بن أحمد بن مهران الأصبهاني ، (٣٣٦ - ٤٣٠هـ) .
معرفة الصحابة ، حققه محمد راضي ، الرياض ، ١٩٨٨م .

- النويري : أحمد بن عبد الوهاب ، (٦٧٧ - ٧٣٣هـ) .
نهاية الأرب في فنون العرب ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة .

- ابن هشام : أبو عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري ، (ت ٢١٨هـ) .
السيرة النبوية ، حققه مصطفى السقا ، مؤسسة علوم القرآن .

- الهمداني : الحسن بن أحمد بن يعقوب ، (ت ٣٥٠هـ) .
صفة جزيرة العرب ، حققه محمد الأكوع ، الرياض ، ١٩٧٤م .

- الهندي : أحمد بن حسين بهادرخان .
تاريخ الأحمدي ، حققه محمد الطريحي ، بيروت ، ١٩٨٨م .

- ياقوت : أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي ، (ت ٦٢٦هـ) .
- معجم البلدان ، دار صادر ، بيروت .
- مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع ، حققه علي البجاوي ، مصر ، ١٩٥٤م .

- اليعقوبي : أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن أبي الواضح ، (ت ٢٨٤هـ) .
تاريخ اليعقوبي ، دار صدر ، بيروت .

تفاقم
الظروف الصحراوية
في دولة قطر

د. بسام أحمد النصر

د. علي إبراهيم الشيب

قسم الجغرافيا

كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية

جامعة قطر

تفاقم الظروف الصحراوية
في دولة قطر

د. بسام أحمد النصر
د. علي إبراهيم الشيب
قسم الجغرافيا - جامعة قطر

تعتبر مشكلة التصحر من أخطر المشاكل البيئية التي تتحدى الإنسان وأصبحت مصدر قلق للمهتمين، فالمشكلة ذات تركيبة بيئية تضافرت في صنعها عناصر من العوامل الطبيعية والبشرية حيث أحدثت تغيراً في خصائص التربة أسفرت عن تناقص أو فقدان قدرتها الحيوية على الإنتاج، ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، فالتربة والغطاء النباتي في دولة قطر تتعرضان لتأثير عوامل طبيعية حدية تتمثل في ارتفاع درجات الحرارة وارتفاع نسبة التبخر وقلة هطول الأمطار وهبوب الرياح الحارة، مما يجعل منهما عوامل بيئية هشة تتردى بسرعة متى تدخل الإنسان بتغيير نواميسها المستقرة عندما يزاول نشاطاته الاقتصادية والاجتماعية التي طرأت على السكان في قطر، كأعمال الرعي والزراعة والتوسع العمراني وشق الطرق الأمر الذي من شأنه الإخلال بالتوازن الدقيق القائم بين عناصرها.

ويستعرض هذا البحث ويحلل ويقيم حدية عناصر العوامل الطبيعية والتأثير السلبي لعناصر العوامل البشرية على التربة والغطاء النباتي وذلك لإظهار المؤشرات أو الدلائل التي توحي بتفاقم الظروف الصحراوية تدريجياً حيث يصعب السيطرة عليها بعد فوات الأوان.

ولتحقيق الأهداف المرجوة من البحث فقد استعنا بالدراسات السابقة المحلية والعالمية، وقد استخدمنا العلاقات والمعادلات الرياضية والكيماوية لتقدير كمية الأملاح الذائبة

المنقولة إلى المزارع، والتي تمثل إحدى دلائل أو مؤشرات تفاقم الظروف الصحراوية، لما للملوحة من تأثير سلبي على قدرة الإنتاج الحيوي للأرض أو تدميره.

وعلى ضوء نتائج معالجة الموضوع ستختتم الدراسة ببعض الاقتراحات التي تهدف إلى التقليل أو الحد من وطأة تفاقم هذه الظروف.

مقدمـــة

عقد المؤتمر العالمي للتصحر في نيروبي في عام ١٩٧٧م حيث اتفق على توسيع «مفهوم التصحر» الذي أقرّه برنامج الأمم المتحدة للبيئة، وأصبح تعريفه على الصورة التالية[١]:

التصحر هو عملية تناقص قدرة الإنتاج الحيوي للأرض أو تدميره وهو حالة تؤدي إلى سمات تشبه الصحراء؛ وبذلك فهو إحدى أوجه التدهور الشائع الذي تتعرض له النظم البيئية ويتسبب في تدهور وتدمير الثروة الحيوية أي إنتاج النبات والحيوان الذي يصلح للأغراض المتعددة في زمان تشتد فيه الحاجة إلى زيادة الإنتاج لمقابلة متطلبات البشر إلى مزيد من التنمية.

ويمكننا أن نلاحظ من هذا التعريف أن ظاهرة التصحر تعني فقدان التربة لقدرتها الحيوية نتيجة اكتساب التربة لخصائص كيميائية وفيزيائية متطرفة كازدياد ملوحتها أو قلويتها أو انجرافها، إما بسبب حدية العوامل الطبيعية أو بسبب النشاطات الاقتصادية والاجتماعية غير الملائمة للتعامل مع هذه العوامل الطبيعية أو بسبب تضافر عاملين أو أكثر من هذه العوامل.

أما المقصود بتفاقم الظروف الصحراوية فهو استمرار حدوث حالات التدهور البيئي التي من شأنها أن تزيد من السمات الصحراوية تطرفاً؛ وفي تقصينا عن حالات حدوث

تفاقم للظروف الصحراوية في دولة قطر فإننا سنبحث عن الأشكال والمظاهر التي تشير إليها بطريقة أو بأخرى، وهذه الأشكال والمظاهر هي:

١ - استمرار تناقص الغطاء النباتي وتدهور نوعيته.

٢ - تعرية الطبقة السطحية للتربة.

٣ - استفحال نشاط الكثبان الرملية.

٤ - تزايد رقعة الأراضي الزراعية المتملحة.

٥ - تدهور نوعية المياه الجوفية.

أولاً العوامل المسببة لظاهرة التصحر وميكانيكية عملها

إن التعرف على ميكانيكية عمل هذه العوامل وعلى كيفية ما قد تؤدي إليه من تصحر تبرزان ضرورة حتمية ألا وهي التعرف على العوامل الجغرافية الطبيعية والبشرية لدولة قطر؛ وهذا بالضرورة يشمل استعراض هذه الخصائص وتحليلها وتقيمها.

١ - العوامل الطبيعية

(أ) الموقــع

تقع شبه جزيرة قطر في منتصف الساحل الغربي للخليج العربي بين خطي طول ٤٥َ ٥٠ْ و ٤٠َ ٥١ْ شرقاً ودائرتي عرض ٢٧َ ٢٤ْ و ١٠َ ٢٦ْ شمالاً.

(ب) المنــاخ [٢]

يمكن تميز أربعة فصول على مدار أيام السنة؛ ففي فصل الشتاء تمتاز درجات الحرارة باعتدالها وتسجل خلال هذا الفصل أدنى درجات الحرارة وأدنى المتوسطات اليومية، وتهطل الأمطار ما بين شهر نوفمبر وأبريل وتمتاز بتقلبها وتذبذبها.

أما فصل الربيع فهو معتدل تبدأ فيه درجات الحرارة بالارتفاع حيث تؤدي هبوب الرياح الشرقية والرياح الجنوبية الغربية في شهر أبريل إلى رفع درجات الحرارة ورفع نسبة الرطوبة.

وفي فصل الصيف حيث السماء الصافية وفترة سطوع الشمس طويلة وارتفاع كمية الإشعاع تؤدي إلى ارتفاع درجات الحرارة وخاصة في يونيو، يوليو، أغسطس حيث يبلغ المتوسط اليومي حوالي ٣٣٫٦° س ، ٣٤٫٥° س ، ٣٤° س على التوالي، كما أن أعلى درجة حرارة تسجل خلال هذا الفصل تصل إلى ٤٠° س أو أكثر. وتهب في هذا الفصل الرياح التي تمتاز بشدتها وإثارتها للغبار الذي تحمله معها وخصوصاً هبوب الرياح الغربية التي يكون مصدرها الربع الخالي وتكون حارة وجافة ومحملة بغبار كثيف.

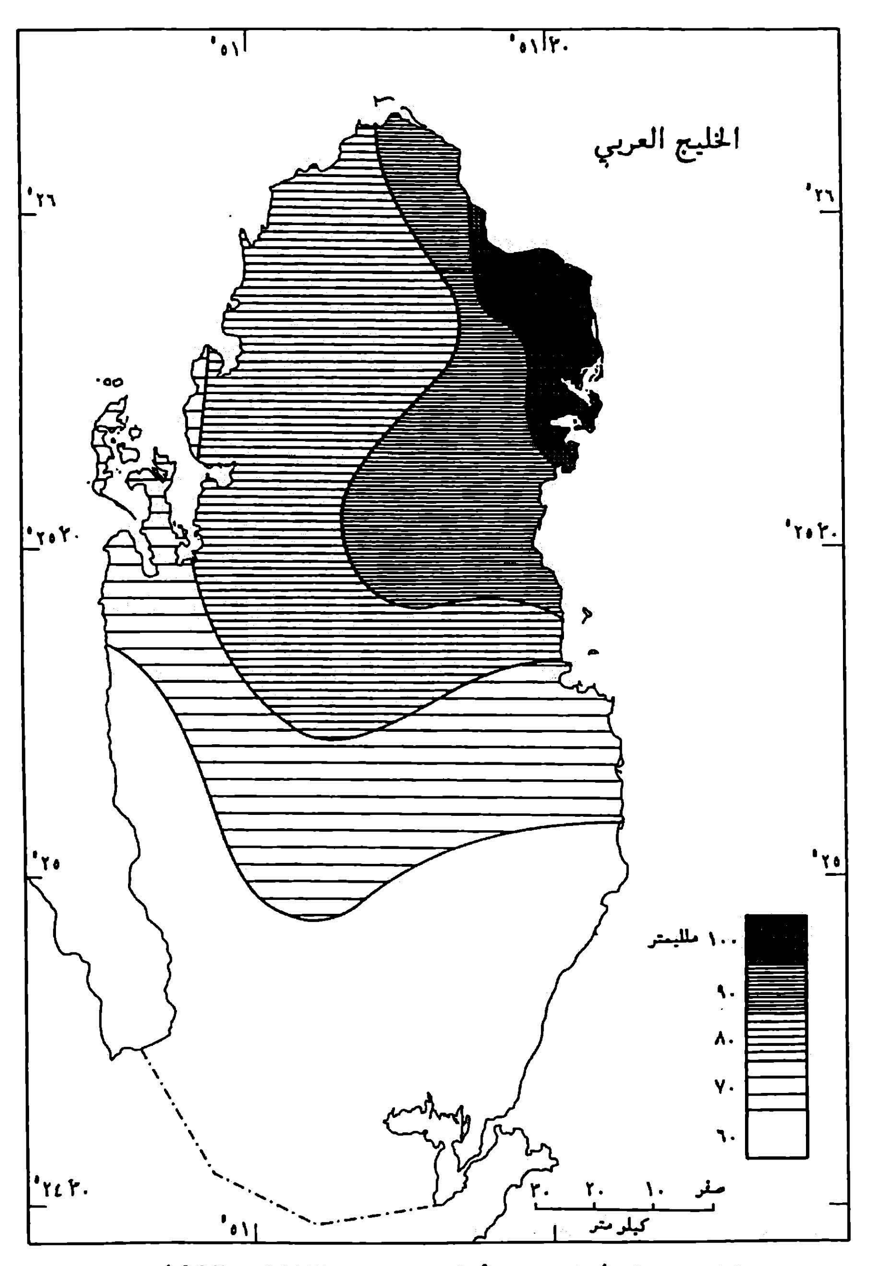
أما فصل الخريف فتبدأ درجات الحرارة بالانخفاض تدريجياً كما تهب الرياح الشمالية الغربية.

فالمناخ هنا خصوصاً خلال فصل الصيف والنصف الأول من فصل الخريف يتصف بعدة صفات تجعل منه عاملاً حدياً ينطوي تحت قائمة المسببات للتصحر ، وهذه الصفات :

١ - قلة هطول الأمطار : حيث يبلغ المتوسط السنوي حوالي ٧٣ ملم وتتفاوت ما بين ١٠٠ ملم في شمال دولة قطر و ٦٠ ملم في جنوبها ، انظر الشكل رقم (١) .

٢ - تذبذب كميات الأمطار السنوية : ففي عام ١٩٧٢م بلغ متوسطها ٢١ ملم أي حوالي ٧٪ من أمطار عام ١٩٩٥م حيث بلغ متوسطها ٢٧٦٫٥ [٣] ، كما تتعرض دولة قطر لفترات شبه انحباس للأمطار .

٣ - إن ارتفاع درجات الحرارة وهبوب الرياح الجافة خصوصاً في شهور الصيف تؤدي إلى ارتفاع معدلات التبخر حيث يبلغ أقصى معدل لها في أيام شهور فصل الصيف يونيو ، يوليو ، أغسطس ٩٫٠٧ ملم ، ٩ ملم ، ٨٫١٥ ملم على التوالي.



شكل (١) المعدل السنوي للأمطار للفترة من ١٩٧٢ - ١٩٩٢م

المصدر : معدله عن نبيل امبابي ومحمود عاشور

أما المتوسط اليومي للتبخر على مستوى السنة فيبلغ ٢٥ر٦ ملم ، وهذا يعني أن معدلات التبخر تبلغ في السنة ٢٥ر٦ ملم × ٣٦٥ يوم وهذا يفوق أضعاف المتوسط السنوي لهطول الأمطار ، ولقد أفرزت هذه الظروف المناخية المتطرفة ما يلي : -

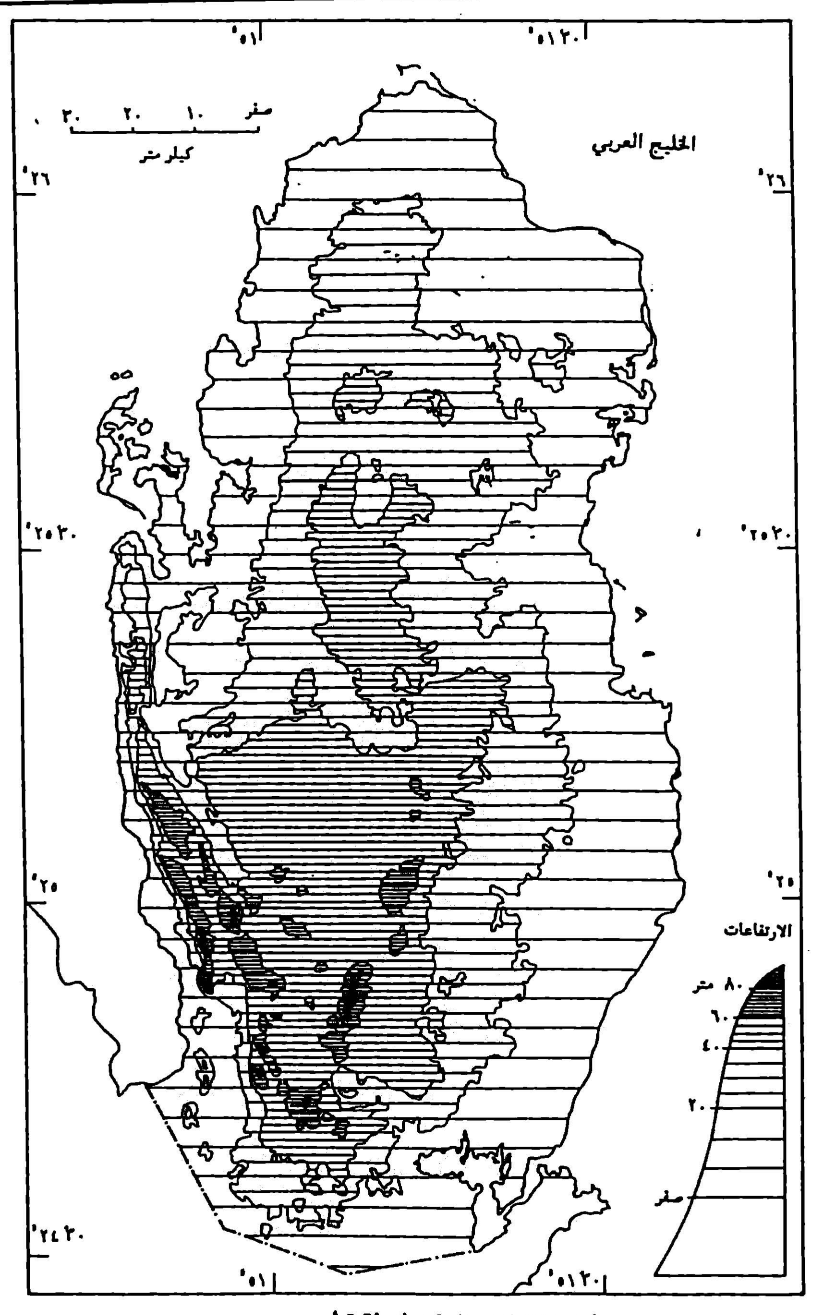
١ - إن النباتات تعاني من قلة وندرة الماء مما يؤدي إلى تدمير الطاقة الحيوية وإشاعة الظروف الصحراوية فهناك بعض النباتات التي تتحطم انزيمات خلاياها وتتوقف العمليات الحيوية فيها إذا زادت درجة الحرارة عن ٤٠° س .

٢ - إن ارتفاع معدلات التبخر تؤدي إلى رفع وتراكم الأملاح الموجودة بالتربة إلى سطحها بواسطة الخاصية الشعرية ؛ وهذه الأملاح تؤدي لمشاكل خطيرة تهدد القدرة الإنتاجية للتربة .

وبذلك فإن الموقع الجغرافي لدولة قطر وموضعها وما لاحظناه من صفات حديه لعناصر مناخها تعتبر إحدى العوامل الطبيعية ذات الأثر الكبير في مؤازرة ظاهرة التصحر.

(جـ) السطـــح :

يمتاز السطح بالاستواء والتسطح ولا تزيد نسبة المناطق التي يصل ارتفاعها إلى أكثر من ٥٠م عن ١١٪ من المساحة الكلية لدولة قطر في حين يقع أكثر من ٧٤٪ من المساحة الكلية دون منسوب ٤٠ م فوق مستوى سطح البحر [٤] . أما أعلى نقطة في جنوب قطر (طوير الحمير) فتبلغ ١٠٣م . وتنتشر بالتلال التي لا يزيد ارتفاعها عن ١٠٠م في المناطق الغربية والجنوبية الغربية انظر الشكل رقم (٢) . وتنتشر الأشكال الرملية في النصف الجنوبي من دولة قطر وخصوصاً الكثبان الرملية التي تنتشر في جنوب شرق البلاد ، والتي سنتطرق لدراستها فيما بعد . وتغطي السباخ بقسميها الساحلية والداخلية حوالي ٧٠١ كم٢ [٥] ، ويغطي السطح كذلك عدد كبير من الروضات التي تكثر في شمال ووسط البلاد وتقل في الجنوب .



شكل (٢) الارتفاعات لدولة قطر

المصدر : نبيل امبابي ومحمود عاشور

(د) الكثبــان الرمليــة :

تمثل الكثبان الرملية إحدى الأشكال الرئيسية المميزة والناتجة عن فعل الرياح ، حيث تغطي الكثبان في دولة قطر مساحة تقدر بحوالي ١٥٠٠ كم٢ ، أي حوالي ١٥٪ من مساحتها الكلية ؛ وتتركز هذه الكثبان الرملية في النطاق الشرقي للبلاد على ساحل الخليج العربي في المنطقة المحصورة بين مسيعيد وخور العديد ونطاقات أخرى غربية وجنوبية . أما الكثبان الرملية العرضية ، وهي عبارة عن تموجات من الرمال متوازية متتالية تمتد لمسافات مختلفة تتمثل في سبخة الخفوس إلى الغرب والجنوب الغربي من خور العديد .

أما الغطاءات الرملية التي تغطي سطح الأرض تماماً بسمك يصل إلى أكثر من ٥٠ سم ، فإنها تتمثل في منطقتين رئيسيتين : الأولى في شمال شرق دولة قطر في المنطقة المحصورة بين جنوب رأس لفان حتى خور الذخيرة ، والثانية في منطقة جبل دخان، وتحتل هذه الغطاءات الرملية ١٠٪ - ١٥٪ من إجمالي مساحة دولة قطر [٦] .

وبإستخدام الصور الجوية التي التقطت لدولة قطر خلال مسوحات أجريت خلال ٢٣ سنة في ثلاث تواريخ مختلفة وهي مارس ١٩٦٣م وفي فبراير ١٩٧١م وفي ابريل ١٩٨٦م اتضح أن الكثبان الرملية تتحرك تحت تأثير الرياح الشمالية والشمالية الغربية بمعدل يصل إلى ٥ر٧ متر/ سنة للكثبان الرملية الكبيرة بينما بلغ المعدل السنوي للكثبان صغيرة الحجم نحو ٤٠ متراً باتجاه الجنوب والجنوب الشرقي من دولة قطر [٧] .

ومما يشجع حركة الكثبان الرملية هو استواء سطح دولة قطر وعدم تضرسه وغياب عامل الرطوبة وكذلك سيادة الرياح الشمالية والشمالية الغربية حيث تشير الصور الفوتوغرافية المأخوذة من الفضاء بأن ثمة نمط خطي واضح الأثر في صخور دولة قطر يشير إلى محاور شمالية غربية متوازية يمكن تعليلها بأنها نتيجة فعل هذه الرياح وما

تذروه من رمال تعر أرض قطر انظر الشكل رقم (٣) . وتجدر الإشارة إلى أن خطورة هذا الأمر لا تقتصر على تعرية السطح وتصحره فحسب بل إن حركة الكثبان الرملية باتجاه المراكز العمرانية كما هو الحال في منطقة مسيعيد تعد إحدى المشكلات التي تواجه النشاط العمراني البشري في مناطق زحف الرمال .

(هـ) التربـــة [٨] :

لقد تم تصنيف التربة في دولة قطر في عام ١٩٧٣م إلى أربعة أقسام رئيسية هي ، انظر الشكل رقم (٤) : -

١ - **التربة الرملية** : وهي تربة رملية مفككة من أصل بري أو بحري على شكل فرشات رملية أو كثبان رملية .

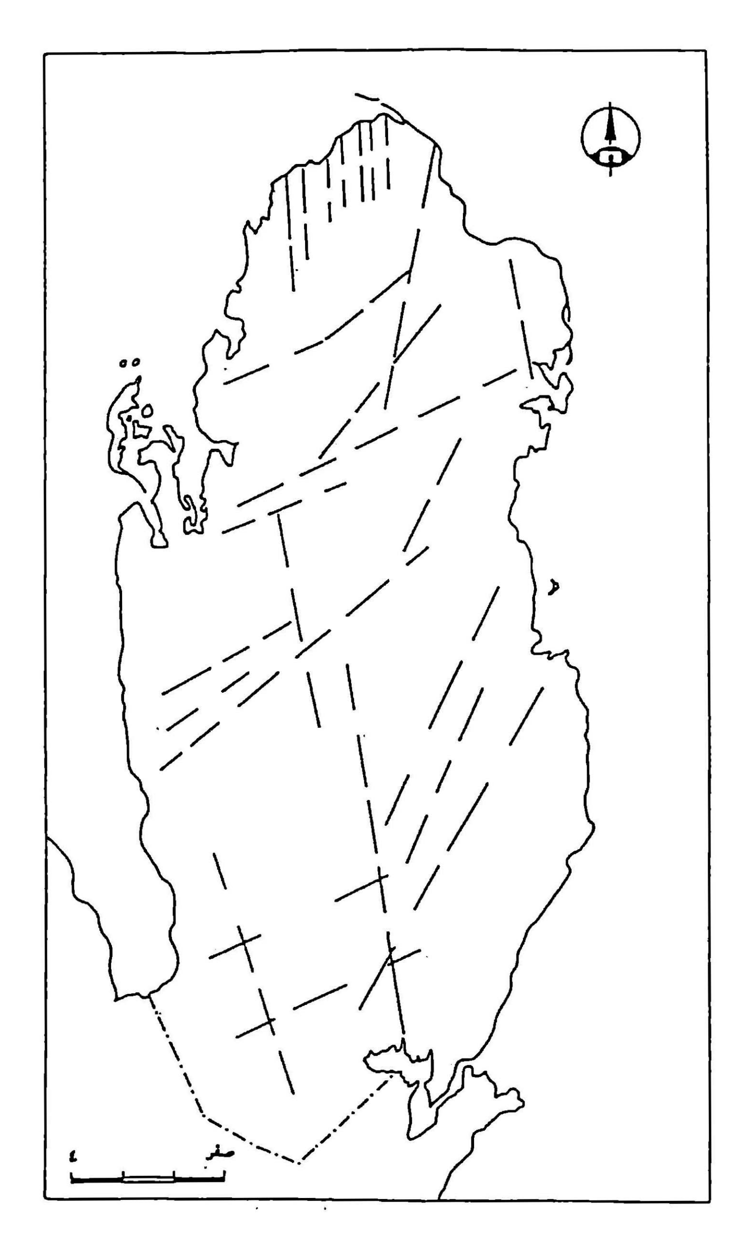
٢ - **تربة السبخات** : تربة مالحة غدقة تنمو بها نباتات ملحية .

٣ - **الأراضي الصخرية** ذات البروزات السطحية الضحلة ، وفيما بين الحزوم تنبسط سهول الحماد التي تتناثر في بعض بقاعها شجيرات السنط والطلح .

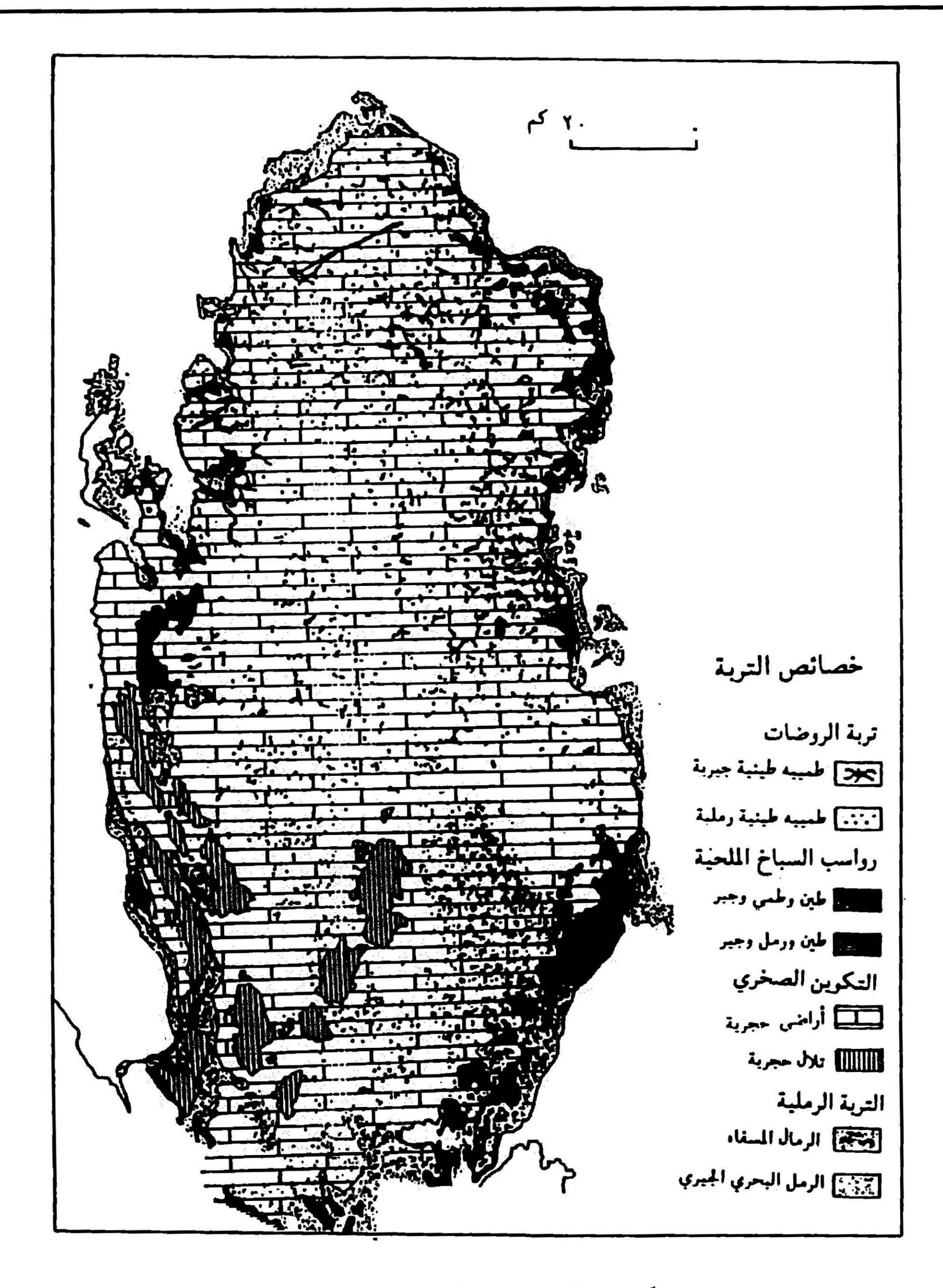
٤ - **تربة الروضات** : وتمثل تربة الروضات التربة الصالحة للزراعة ، وهي تربة المنخفضات المنقولة التي تكونت بفعل الإرسابات المائية والهوائية التي ترسبت فوق طبقة من الحجر الجيري ، ويتراوح سمك مقطع التربة من ٣٠ - ١٥٠ سم ، وطبقاً للتحليل الميكانيكي تنقسم هذه التربة إلى قسمين :

(أ) تربة غرينية طينية مزيجية إلى طينية مزيجية مصحوبة في بعض الأحيان بكميات من الكلس الطري .

(ب) تربة رملية مزيجية إلى رملية طينية مزيجية . وتتصف هذه التربة بصفات تجعل من استغلالها أمراً ليس سهلاً وهذه الصفات :



شكل (٣) : يوضح النمط الخطي في صخور دولة قطر
(مفسره عن مرئية فضائية)



شكل (٤) : توزيع التربة وخصائصها

المصدر : Madkour and El - Sheikh

١ - **الملوحة** : تحتوي هذه التربة على نسب متفاوتة من الأملاح الذائبة التي نقلت ورسبت، مع التربة ، في المنخفضات ، وتتراوح نسبة الأملاح ما بين أقل من ١ - ٥ر٢ مليموز/ سم [٩] ، وتؤثر هذه الأملاح الذائبة تأثيراً سلبياً على قدرة النبات لامتصاص الماء بسبب اضطراب الضغط الأسموزي ، وبذلك فإن هذه الأملاح إحدى العوامل التي تساهم في القضاء على الحياة النباتية ، وسوف نلاحظ أن مشكلة هذه الأملاح تزداد تفاقماً عند إدخال هذه التربة في حيز الزراعة .

٢ - **ارتفاع نسبة الكالسيوم** : يوجد الجير في تربة قطر إما على شكل طبقات من الحجر الجيري أو على شكل مجاميع مركزة فيما بين التربة ، وتصل نسبة كربونات الكالسيوم إلى حوالي ١٨٪ [١٠] وبذلك تؤثر هذه الكربونات على قوام التربة فعند زراعة هذه التربة الكلسية تبرز عدد من المشاكل أهمها تكوين قصره جيرية صلبة على سطح التربة أو بالقرب منها تؤثر سلبياً على الحياة النباتية .

٣ - **قوام التربة** : إن نتائج التحليل الميكانيكي تشير إلى ارتفاع نسبة كل من الطين والطمي وهذا من شأنه أن يساند ويعزز عملية الخاصية الشعرية في هذه التربة وهذا يعني نشاط عملية التملح كما سنأتي على ذكره تحت الزراعة .

ثانياً : العوامل البشرية

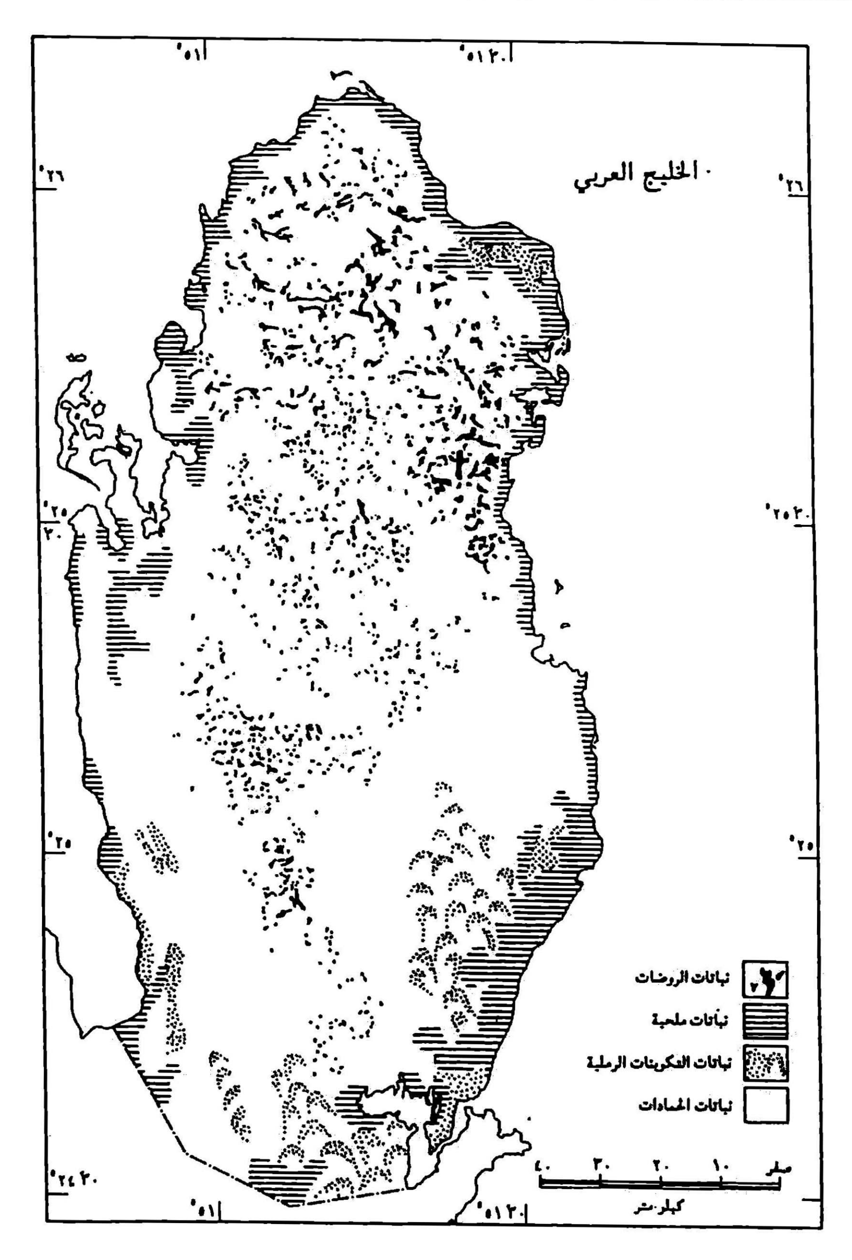
بالرغم من أن العوامل الطبيعية ذات أثر كبير في مؤازرة ظاهرة التصحر والتعجيل بها ، إلا أن لهذه العوامل القدرة على إعادة التوازن البيئي ، فالنظام البيئي للمناطق الجافة قادر على مقاومة الجفاف ذاتياً دون حدوث تدهور أو تلف واضح ، فبعودة الأمطار لطبيعتها تعود معها العشائر النباتية وتستعيد وضعها مرة ثانية . إلا أن «هشاشة» البيئة الطبيعية للصحراء تتردى بسرعة متى تدخل الإنسان بتغيير نواميسها المستقرة ، وذلك عندما يزاول نشاطات من شأنها الإخلال بالتوازن الدقيق القائم بين عناصرها ، ويتضح دور الإنسان في ذلك عند مزاولته للنشاطات الإقتصادية والاجتماعية ، ويقسم

غالبية الباحثين تاريخ دولة قطر الإقتصادي والإجتماعي إلى مرحلتين هما : مرحلة ما قبل النفط ومرحلة ما بعد النفط . ولكل مرحلة صفاتها الخاصة وتأثرها على سلوك السكان الاجتماعي ونشاطهم الإقتصادي في دولة قطر .

ففي مرحلة ما قبل النفط حيث تميزت هذه المرحلة بحجم سكاني صغير لم يتعد في بداية القرن الحالي ٢٧ ألف حسب تقديرات لوريمر [١١] ولم تسمح قلة المياه لسكان شبه جزيرة قطر بالاستقرار فأملت عليهم الرعي المتنقل ، كما أن عدم توفر التقنية ورؤوس الأموال اللازمة للبحث عن المياه الجوفية أو حفر الآبار أدى إلى أن يظل النشاط الزراعي محدود للغاية [١٢] ، وكان للبحر دور كبير في حياة السكان واتجاههم لصيد الأسماك والغوص ؛ وبذلك ففي هذه المرحلة سادت النشاطات الإقتصادية الأولية المرتبطة بالبيئة ، والنشاطات المتصلة بالبيئة الصحراوية التي تهمنا في هذا البحث تتمثل بما يلي : -

(أ) الرعــــي :

لقد اعتمد سكان شبه جزيرة قطر على الرعي الذي كان يمثل النشاط التقليدي حيث كان الرعاة يتنقلون في ربوعها حيث تنتشر مجاميع نباتية مختلفة ، انظر الشكل رقم (٥) بل إن الرعاه كانوا يتنقلون أحياناً من قطر إلى شبه جزيرة العرب ، لما كانت أعداد القطعان كبيرة ولا تتلاءم مع كفاءة المرعى أو فوق طاقة حمولة المرعى فلقد تأثر الغطاء النباتي تأثراً كثيراً [١٣] ، ففي شمال قطر أدى الإفراط الرعوي إلى تدهور الغطاء النباتي حيث أدى ذلك إلى استئصال النباتات الصالحة للرعي لأن الحيوانات تتغذى عليها قبل أن تثمر وتنتج البذور حيث أدى ذلك إلى نقص كبير منها بل واختفاء بعضها كالثمام ، الذي حلت محله نباتات أقل استساغه كالهرم القطري [١٤] ؛ كما تتعرض نباتات أخرى مثل الرمث والعرفج والسويد للافراط الرعوي ، ومن ناحية أخرى فقد تعرض للافراط الرعوي بعض النباتات الخشبية التي يقطع البدو أغصانها وترعاها الإبل كالسلم والعوسج وكذلك نباتات القرم التي تنمو على الشواطئ .



شكل (٥): الغطـاء النبـاتـي

المصدر : (Reconnaissance soil; Classification map, 1 : 200,000 FAO, 1976)

وينتج عن تعرية سطح الأرض من الغطاء النباتي تعرضها للإنجراف بواسطة الرياح أو مياه الأمطار .

(ب) استغلال النباتات للغذاء والعلاج والوقود :

نظراً لشحة الموارد المعيشية اليومية فقد لجأ البدو إلى استغلال بعض النباتات البرية للغذاء والعلاج والوقود ، ففي سنوات الجفاف كانوا يلجأون إلى جمع النباتات أو أجزاء منها ليأكلونها مثل جمع براعم أزهار نباتات الشفلح وأوراق نباتات الجفنة والحميض والبربير ، كما كانت تجمع ثمار السدر والعوسبح وجذور الحنزاب والفقع [١٥] كما كانت تجمع النباتات لأغراض طبية مثل العشرج الذي تستخدم أوراقه وثماره كمسهل وكذلك ثمار الحنظل وكف مريم والشيح والأسبخر [١٦] . كما استخدمت بعض النباتات مثل المرخ والسمر كوقود ، وقد تأثرت هذه النباتات سلبياً حيث أن قطف ثمارها أو أزهارها يعني القضاء على أعضاء التكاثر في النباتات .

أما مرحلة ما بعد النفط حيث بدأت مع بداية تصدير النفط في عام ١٩٤٩م وزيادة الدخل منه بعد عام ١٩٧٣م فقد أدت عائداته الكبيرة إلى تغيرات اقتصادية اجتماعية كبيرة حيث انتقل المجتمع القطري من الاعتماد على اقتصاد تقليدي يعتمد على الرعي والغوص على اللؤلؤ وصيد الأسماك وزراعة معيشية وصناعة يدوية إلى اقتصاد يعتمد على الاستثمار في قطاع البناء والتشييد والخدمات والصناعة والتجارة، كما انتقل هذا المجتمع من حياة البداوة والتبعثر السكاني إلى حياة الاستقرار حيث نمت مدينة الدوحة وظهرت المستوطنات البشرية الجديدة وشيدت المباني وشقت الطرقات وزاد عدد السيارات واتسعت الرقعة الزراعية ... الخ. وقد كان لهذه التغيرات الاقتصادية والاجتماعية أثر كبير على الغطاء النباتي والتربة والمياه الجوفية، فالرعي قلت أهميته بسبب تناقص أعداد البدو الرُحّل وسببه الرُحّل حيث قامت الحكومة بتوطينهم عن طريق توفير فرص العمل والخدمات الاجتماعية لهم كما توسعت الزراعة في الروضات حيث كان يمارس البدو فيها

رعيهم، ومن ناحية أخرى تغير نمط الرعي إلى تربية حيوانات تعتمد على الأعلاف المزروعة وأصبحت السيارات تستخدم في نقل القطعان إلى جانب أن المناطق حول المستوطنات الجديدة أصبحت أكثر تعرضاً للرعي الجائر ومثال ذلك تعرض نبات البسوراليا للإفراط الرعوي حول الكرعانة وربما يؤدي ذلك في النهاية إلى اختفاء هذا النبات خاصة وأن توزيعه في قطر محدود جداً [١٧]، وفيما يلي أهم النشاطات الاقتصادية في مرحلة ما بعد النفط:

(أ) الزراعـــة

أدى تزايد عائدات البترول منذ ١٩٤٩م بدولة قطر إلى اهتمام الدولة بالتنمية الزراعية ودفع عجلتها إلى الأمام متمثلاً ذلك في السياسة الزراعية التي تنتهجها الدولة التي تقدم الدعم المالي اللازم لإقامة المزارع أو تجديد أصولها الثابتة وتقديم مستلزمات الإنتاج الزراعي مجاناً أو بأسعار رمزية وتقديم الدعم لبرامج الثروة السمكية والثروة الحيوانية. ونتيجة لهذه السياسة فقد ازدادت المساحة المزروعة من ١٥ ألف دونم في ١٩٧٥م[١٨] إلى ٣١٫٣ ألف دونم في ١٩٨٣م إلى ٨١٫٢٥ ألف دونم في ١٩٩٣م[١٩]، وانعكست هذه الزيادة على كمية الإنتاج فقد إزداد الإنتاج الزراعي والحيواني وارتفعت نسبة الاكتفاء الذاتي من هذه المنتجات، كما إزدادت قيمة الدخل من الإنتاج الزراعي فقد بلغت عام ١٩٩٣م حوالي ٥٠٢ مليون ريال قطري بمعدل سنوي قدره ١٣٪ خلال العشر سنوات الأخيرة؛ إلا أنه إلى جانب تحقيق هذه المنافع المادية وتضييق الثغرة في الفجوة الغذائية فقد ألحقت أضرار كثيرة كإعادة التملح بالتربة وتدهور نوعية مياه الري.

١ - **إعادة التملح :** إن إعداد التربة للزراعة يتطلب تسويتها وحراثتها وتنعيمها ثم تزرع بالمحاصيل. وفي دولة قطر تتم عمليات الري في معظم المزارع بمياه تشوبها الملوحة، ويقوم بتنفيذ عمليات الري في المزارع عمالة آسيوية تفتقر إلى الخبرة؛ وتستخدم في

معظم المزارع الطرق التقليدية(*) (الأحواض والاتلام) ولا تستخدم وسائل الري الحديثة كالرشاشات والتنقيط اللتان تضمنان تجانس توزيع مياه الري وغسل ملوحة التربة.

إن استخدام الطرق التقليدية في عمليات الري إلى جانب احتواء تربة الروضات على نسبة من الأملاح يتطلب التخلص من هذه المياه المالحة حتى لا تتراكم الأملاح في منطقة الجذور. ونظراً لعدم توفر صرف طبيعي بسبب طوبوغرافية الروضات (سطح مستوى) إلى جانب تكون طبقة صلبة شبه منفذة ناتجة عن ارتفاع نسبة كربونات الكالسيوم وارتفاع نسبة الطمي والطين في تربة الروضات فإنه ينتج عن تكالب هذه العوامل إلى جانب ارتفاع نسبة التبخر أن تنشط حركة مياه الري المالحة بواسطة الخاصية الشعرية من أسفل التربة إلى سطحها حيث يتبخر الماء وتبقى الأملاح على سطح التربة. ونتيجة لتكرار هذه الظاهرة تتزايد الأملاح المتراكمة على سطح التربة وترتفع قلويتها في منطقة الجذور وتتناقص كمية ونوعية الإنتاج الزراعي تدريجياً إلى حد أن يصبح مردود الإنتاج الزراعي غير اقتصادي، ومن ناحية أخرى فإن فلاحة مثل هذه الأراضي الكلسية يؤدي إلى ظهور كثير من المشاكل مثل تكوين قصرة جيرية غير منفذة تعوق تحرك الماء حيث تؤثر على إنبات وانتشار جذور النبات.

٢ - **نوعية مياه الري** : إن التوسع في مساحة الأراضي المزروعة تطلب بالضرورة استخدام كميات أكثر من مياه الري، ولما كانت المياه الجوفية هي المصدر الوحيد لمياه الري في دولة قطر فقد ازداد عدد الآبار المحفورة من ٦٦٠ بئراً عام ١٩٧٥م إلى ٩٦٦ بئراً في عام ١٩٨٠م [٢٠] ، ثم إلى ٢٠٩٦ بئراً في عام ١٩٨٧م، وذلك لمقابلة الحاجة المتزايدة على مياه الري - وقد تزايدت كميات المياه المسحوبة من خزانات المياه الجوفية [٢١]، لدرجة أن معدلات السحب منها فاقت معدلات تغذيتها من مياه الأمطار. وأظهرت الدراسات

(*) تستخدم كميات كثيرة من المياه في مثل عمليات الري هذه بحيث تبدو المزرعة المروية وكأنها مغمورة.

الجيولوجية[٢٢] ، عجزاً مائياً قُدِّرَ بحوالي ٢٠ مليون م٣ سنوياً، والجدول رقم (١) يبين معدلات السحب والتغذية ومقدار الزيادة أو العجز للفترة ١٩٧١ - ١٩٨٣م.

جدول رقم (١)

تقديرات التغذية والسحب من الخزان الجوفي للمياه

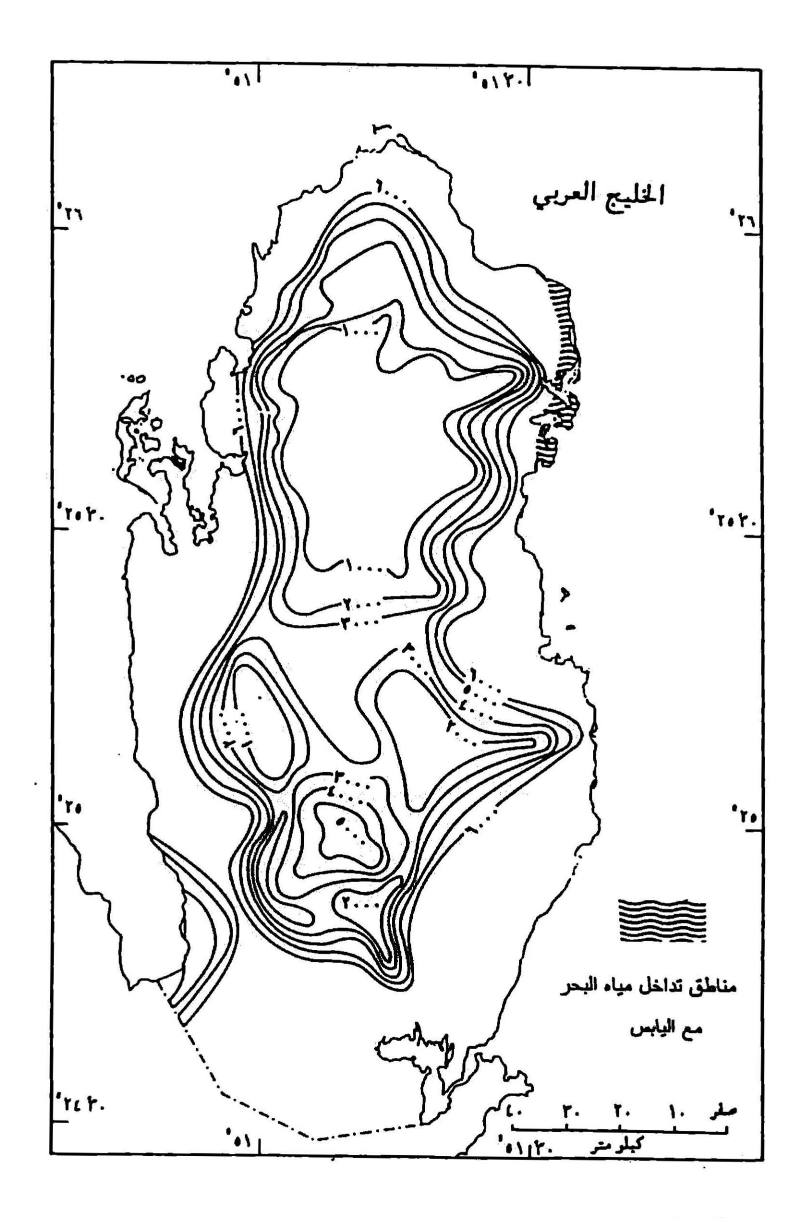
(مليــــون م٣)

السنة	مقدار التغذية	مقدار السحب	مقدار الزيادة أو العجز
١٩٧١م - ٧٢	٣٠ر٣٦	٤٢ر٥٨	-١٢ر٢٢
١٩٧٢م - ٧٣	١٢و٢٨	٤٧ر٨٤	-٣٥ر٥٦
١٩٧٣م - ٧٤	٣٣ر٢٤	٥١ر١٦	-١٧ر٨٤
١٩٧٤م - ٧٥	٣٨ر٤٤	٥٤ر٩٦	-١٦ر٥٢
١٩٧٥م - ٧٦	٧٧ر٤١	٥٩ر٤٦	+١٧ر٩٥
١٩٧٦م - ٧٧	٦٠ر٩٧	٦٣ر٣٢	-٢ر٣٥
١٩٧٧م - ٧٨	١٨ر١٠	٦٦ر٧٥	-٤٨ر٦٥
١٩٧٨م - ٧٩	٣٥ر٨٥	٦٩ر٧٨	-٣٣ر٩٣
١٩٧٩م - ٨٠	٤٠ر٦٩	٧٠ر٥٤	٢٩ر٧٦٠
١٩٨٠م - ٨١	٢١ر٥٨	٧٧ر٤٢	-٥٥ر٨٤
١٩٨١م - ٨٢	٦٥ر٤٨	٨٥ر٠٠	-١٩ر٥٢
١٩٨٢م - ٨٣	١٠٧ر٦٤	٩١ر١٢	+١٦ر٥٢
مقدار العجز الكلي	- ٢٣٧ر٧٢ مليون م٣		
متوسط العجز السنوي	١٩ر٨١ مليون م٣		

المصدر : إبراهيم حرحش وعبدالرحمن يوسف - المياه الجوفية في قطر، وزارة الصناعة والزراعة - إدارة البحوث الزراعية والمائية، فبراير ١٩٨٥م - ص ٦٤.

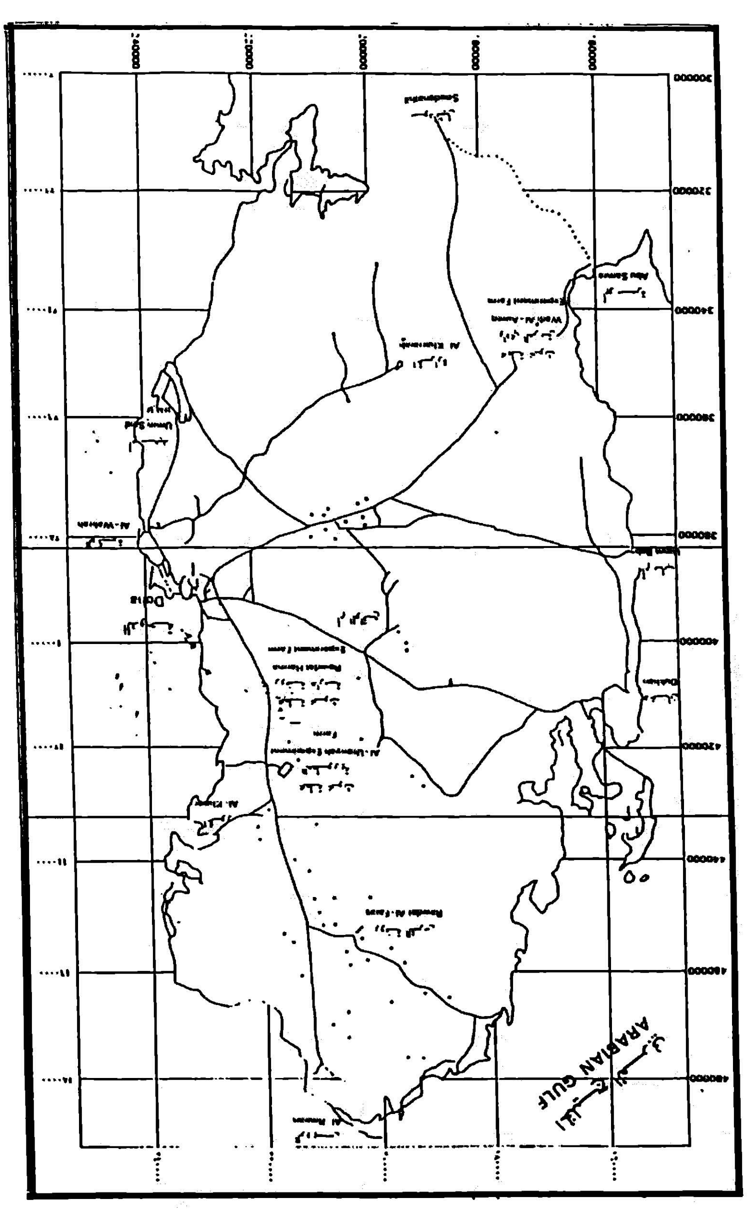
وقد أشارت هذه الدراسات الجيولوجية كذلك أن معدل السحب الآمن من المياه الجوفية يجب أن لا يتعدى عن ٥٠ مليون م٣ سنوياً، إلا أن التقارير الرسمية تُشير إلى أن كمية المياه التي سحبت خلال الموسم الزراعي ٨٣-١٩٨٤م بلغت ٩٤ مليون م٣ ارتفعت خلال عام ٨٥-١٩٨٦م إلى ١٠٠ مليون م٣ [٢٣] بل إن الكمية المسحوبة بلغت عام ٨٦-١٩٨٧م [٢٤] حوالي ١٢٣ مليون م٣ من المياه.

ونتيجة لذلك فقد انخفض منسوب المياه الجوفية داخل الخزان الجوفي معطياً الفرصة لمياه البحر المالحة للضغط والتسرب في يابس قطر على السواحل الشرقية عند فويرط ، انظر الشكل رقم (٦)، لتلوث بالأملاح مناطق هذا الساحل ومن ناحية أخرى فإن التوسع في الرقعة المزروعة في دولة قطر صاحبه استخدام أسمدة كيمياوية بكميات كبيرة كان لها الأثر الكبير في تلوث المياه الجوفية. ومما لا شك فيه أن نوعية المياه الجوفية في تدهور مستمر، ويبين الجدول رقم (٢) تطور مقدار ما تحتويه المياه الجوفية من الأملاح الذائبة معبراً عنها بالتوصيل الكهربائي مليموز/سم خلال أربع سنوات لبعض آبار المزارع المختارة والمبين مواقعها الجغرافية على الشكل رقم (٧) .



شكل (٦) : خريطة تساوي الملوحة في المياه الجوفية لعام ١٩٨٢م
(جزء من المليون)

المصدر : إبراهيم حرحش وعبدالرحمن يوسف (١٩٨٥)



شكل (٧) : مواقع المزارع المختارة لدراسة تغييرات نسبة الملوحة في الآبار
خلال ٨٢ - ١٩٨٣م - ٨٦ - ١٩٨٧م

المصدر: وزارة الشؤون البلدية والدراعة «التقرير السنوي، العام ١٩٨٧م»

جدول رقم (٢)
التوصيل الكهربائي (مليموز/سم)
خلال الفترة ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٩٨٧م

رقم المزرعة	١٩٨٣م	١٩٨٤م	١٩٨٦م	١٩٨٧م
(منطقة شمال قطر)				
٨٣	٢ر٥	٤ر٥	٥	٧ر٥
٤٥	١ر٥	٧ر٥	٦ر٥	٨ر٥
١٧٨	٤ر١	٥ر١	٥ر١	٧ر١
٤٢	٢	٩ر١	٢ر٢	١ر٣
٦٠٢	٢ر٣	٤	٢ر٤	٤ر٤
١٢٧	٦ر٣	٤	٩ر٣	٥ر٤
١٠٠	٨ر٢	٩ر٣	٨ر٣	٢ر٣
٦٧٩	٥ر٤	١ر٤	٥ر٣	٥ر٦
٥٨٥	٦	٩ر٥	٣ر٥	٧ر٦
١١٢	٩ر١	٧ر١	٥ر٢	٨ر٢
(منطقة وسط قطر)				
٣٠٢	٧ر٣	٨ر٣	٦ر٣	٩ر٣
٦٩٠	٥ر١	٩ر١	٩ر١	٨ر١
٢٦٦	٥ر٥	٦ر٥	٤ر٥	٧ر٥
٢٤٩١	٩ر٢	٥ر٣	١ر٣	٣ر٤
٢٦٠	٧ر٢	٣	٦ر٢	٩ر٣
٣٠٥	٧ر٥	٢ر٦	٤	٤ر٦
٣٥١	٨ر١	٦ر١	٨ر١	٥ر٢
٢٤٨	٣ر٣	٥ر٣	٩ر٣	٨ر٣

(تابع) جدول رقم (٢)
التوصيل الكهربائي (مليموز/سم)
خلال الفترة ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٦ ، ١٩٨٧م

رقم المزرعة	١٩٨٣م	١٩٨٤م	١٩٨٦م	١٩٨٧م
(منطقة جنوب قطر)				
٥١٦	٤	٤	٤	٣ر٤
٥١٣	٢ر٤	٤ر٤	٧ر٤	٧ر٤
٧٤٦	٥ر٣	٥ر٣	٦ر٣	٦ر٣
٦٧٠	٢ر٤	٤ر٤	٣ر٤	٣ر٤
٥٦١	٦ر٤	٦ر٤	٨ر٣	٨ر٤

المصدر : وزارة الصناعة والزراعة «التقرير السنوي لعام ١٩٨٧م» ، ص ٩٥ - ٩٧

ويلاحظ من هذا الجدول أن درجة التوصيل الكهربائي ارتفعت أو بمعنى آخر ارتفعت نسبة الأملاح الذائبة في جميع العينات المأخوذة من آبار المزارع في شمال قطر ووسطها وجنوبها خلال الفترة من ١٩٨٣ - ١٩٨٧م. وبطبيعة الحال عند استخدام مياه هذه الآبار في ري المزارع فإننا بذلك نضيف كميات أملاح جديدة إلى التربة، ولمعرفة مدى خطورة الأمر لابد هنا من تقدير كمية هذه الأملاح. ففي المزرعة رقم (٨٣) في منطقة شمال قطر مثلاً حيث بلغت درجة التوصيل الكهربائي في عام ١٩٨٧م حوالي ٥ر٧ مليموز/سم، فإنه لمعرفة كمية الأملاح الذائبة يلزمنا تحويل ٥ر٧ مليموز/سم إلى أجزاء من الأملاح الذائبة في كل مليون جزء من الماء كما هو مبين في المعادلة الآتية:[٢٥]

- جزء من المليون من مجموع الأملاح الذائبة = ٦٤ر٠ × درجة التوصيل الكهربائي × $١٠^{٣}$
- جزء من المليون من مجموع الأملاح الذائبة = ٦٤ر٠ × ٥ر٧ × ١٠٠٠
- جزء في المليون من مجموع الأملاح الذائبة = ٣٦٤٨

وباستخدام المعادلة الرياضية الآتية[٢٦] يمكن تحويل هذا الرقم ٣٦٤٨ من جزء في المليون من مجموع الأملاح الذائبة إلى كمية من الأملاح مُقدّرة بالطن :

$$\frac{\text{كمية مياه الري المستخدمة} \times \text{جزء في المليون من الأملاح الذائبة}}{١٠٠٠٠٠٠} = \text{طن/دونم}$$

وبناءً على ذلك يمكننا تقدير كمية الأملاح التي تنقل إلى المزرعة رقم (٨٣) بسبب استخدام مياه الري خلال موسم زراعي واحد . ففي عام ١٩٨٧/٨٦م كان التركيب المحصولي في هذه المزرعة كالتالي : -٨ دونمات طماطم ، ١٤ دونم بطيخ ، ٨ دونمات حمضيات ، ٢٠ دونم برسيم ، ١٢ دونم نخيل.

جدول رقم (٣)

تقدير لكمية الأملاح الذائبة المنقولة من مياه الري إلى التربة في المزرعة رقم (٨٣) خلال الموسم الزراعي ١٩٨٧/٨٦م / طن

المحصول	المساحة المزروعة/ دونم	متطلبات المحصول من مياه الري خلال السنة أو الموسم/ م٣/دونم	إجمالي متطلب المساحة المزروعة من مياه الري/م٣	جزء في المليون من الأملاح الذائبة	كمية الأملاح بالطن
طماطم	٨	١٢٠٠	٩٦٠٠	٣٦٤٨	٣٥
بطيخ	١٤	٦٩٠	٩٦٦٠	٣٦٤٨.	٣٥,٢
حمضيات	٨	١٠٧٥	٨٦٠٠	٣٦٤٨	٣١,٣
برسيم	٢٠	١٧٧٥	٣٥٥٠٠	٣٦٤٨	١٢٩,٥
نخيل	١٢	٦٩٥	٨٣٤٠	٣٦٤٨	٣٠,٤
الاجمالي	٦٢				٢٦١,٤

المصدر : ١ - العمود (١)و(٢) وزارة الصناعة والزراعة «دراسة التكاليف الإنتاجية للمحاصيل الزراعية بالعينة».

٢ - العمود (٣) Ministry of Indurstry and Agricultur "The water Resources and their Development".

٣ - العمود (٤)و(٥)و(٦) حسابات البحث.

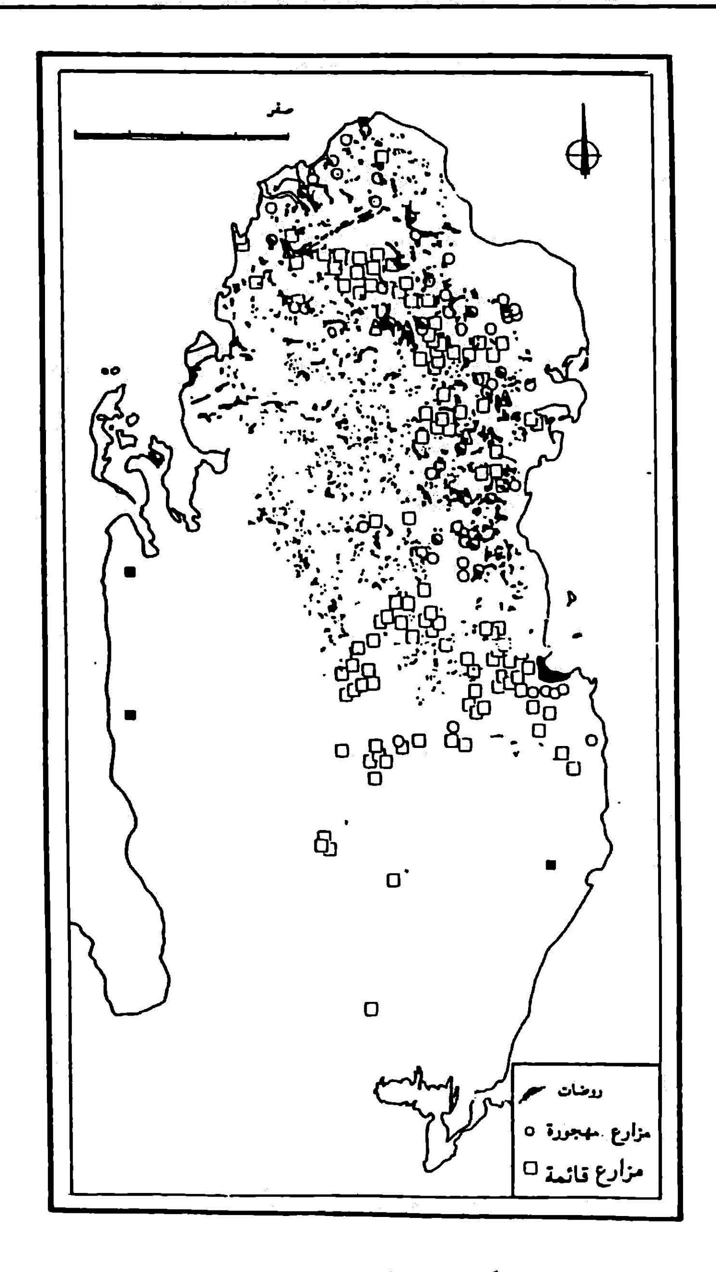
ويبين الجدول رقم (٣) أن كمية الأملاح الذائبة التي نقلت من مياه الري إلى هذه المزرعة حوالي ٤ر٢٦١ طن خلال هذا الموسم الزراعي ، ومما لاشك فيه أن الشيء نفسه يحدث في بقية المزارع مع تفاوت في كمية الأملاح المنقولة من مياه الري إليها طبقاً لدرجة التوصيل الكهربائي وكمية مياه الري المستعملة ، ونتيجة لتراكم هذه الأملاح على سطح التربة خلال المواسم الزراعية المتعاقبة إلى جانب ارتفاع نسبة الكلس في التربة وما ترتب عنها من صعوبة في فلاحة هذه التربة وتدهور متواصل لخصوبتها الأمر الذي انعكس على كمية ونوعية الإنتاج من المحاصيل الزراعية اللذان تراجعا في بعض المزارع بحيث أصبحت عملية الإنتاج الزراعي غير مجدية اقتصادياً ؛ وأمام هذا الوضع أخذ المزارعون يهجرون مزارعهم تاركينها للملوحة لتقضي على مظاهر الحياة النباتية فيها ولتستفحل في هذه المزارع بعد ذلك عوامل التعرية الهوائية . وأخذت ظاهرة هجر المزارع بسبب الملوحة أو لقلة مياه الري تتزايد ، وقد بلغت مساحتها ٥ر١٤ ألف دونم تشكل ٩٪ من إجمالي المساحة القابلة للزراعة بالمزارع المسجلة ، والجدول رقم (٤) يبين تطور عدد المزارع المهجورة خلال الفترة ٧٥ - ١٩٩٣م ، كما يبين الشكل رقم (٨) التوزيع الجغرافي لهذه المزارع .

جدول رقم (٣)

تطور عدد المزارع المهجورة

العـــام	عدد المزارع
٧٥ - ١٩٧٦م	١٧٥
٧٦ - ١٩٧٧م	٢٠١
٧٩ - ١٩٨٠م	٢٠٥
٨٠ - ١٩٨١م	٢٢٠
٨٢ - ١٩٨٣م	١٩٦
٨٣ - ١٩٨٤م	١٦٤
٨٥ - ١٩٨٦م	١٥٨
٨٧ - ١٩٨٨م	١٦٦
٨٨ - ١٩٨٩م	٢٢٢
٨٩ - ١٩٩٠م	٢٠١
٩٠ - ١٩٩١م	٢١٧
٩١ - ١٩٩٢م	٢١٨
٩٢ - ١٩٩٣م	٢٥٥

المصدر : ١ - وزارة الصناعة والزراعة التقرير السنوي العام - ١٩٨٦م ، ص ٥١ .
٢ - وزارة الشئون البلدية والزراعة «الإحصاء الزراعي لعام ١٩٩٢م» .
٣ - وزارة الشئون البلدية والزراعة «الإحصاء الزراعي لعام ١٩٩٣م» .



شكل (٨) : التوزيع الجغرافي للمزارع المهجورة

المصدر: Dr. Ahmed A.A., (1984)

الخلاصة والاستنتاج

تتعرض التربة والغطاء النباتي في دولة قطر لتأثير عوامل طبيعية متطرفة ، تتمثل في ارتفاع درجة الحرارة وهبوب الرياح الجنوبية الشرقية الحارة الجافة التي تؤدي إلى ارتفاع نسبة التبخر إلى جانب قلة الأمطار وتذبذبها مما جعل النباتات الطبيعية في دولة قطر تعاني من قسوة هذه الظروف التي ساهمت في الحد من نمو وانتشار بعض الأصناف النباتية وتعرية التربة .

وكان للحيوانات الرعوية أثر سلبي على الغطاء النباتي خلال مرحلة ما قبل اكتشاف البترول بسبب تعرض هذه النباتات للرعي الجائر ؛ وبذلك فإن النباتات الطبيعية تعرضت إلى قسوة العوامل الطبيعية إلى جانب الرعي الجائر وهذا يعني تهديد الطاقة الحيوية وإشاعة الظروف الصحراوية . وبعد اكتشاف البترول تناقصت أعداد الحيوانات الرعوية . بسبب سياسة التوطين والاستقرار ، وقد انعكس هذا ايجابياً على الغطاء النباتي - نباتات الحمادات والمناطق السهلية والمالحة حيث توقفت عملية تدهورها بل وبدأت هذه النباتات بالنمو والازدهار وتوسع مدى انتشارها مثل نباتات القرم على المستنقعات الشاطئية ونباتات السدر والسلم في الروضات ونباتات الثمام في المناطق الرملية [٢٧] .

لقد تعددت طرق مكافحة زحف الكثبان الرملية ما بين طرق الرش بالقار واستخدام الجرافات إلى عمل زراعة الأشجار وإقامة الأحزمة الخضراء ؛ نظراً لعدم ثبات نجاح وسائل رش القار وما ينتج عنه من تلوث للبيئة فإن اختيار إقامة الأحزمة الخضراء يفرض نفسه كحل يجمع ما بين تثبيت الرمال الزاحفة وخلق بيئة حيوية خضراء تضفى على البلاد جمالاً بزراعة أشجار تتحمل الظروف البيئية السائدة مثل شجيرات الاثل وكذلك أشجار الكازورينا والاكاسيا التي استخدمت بنجاح في الدول المجاورة في مشروع تثبيت الرمال

في الاحساء إلى جانب الأنواع التي تستخدمها بنجاح وزارة الشؤون البلدية والزراعة / قطر في بعض مشاريعها مثل مشروع محمية الاستزراع البري رقم (١) بمنطقة تنبك على بُعد ٤٥ كم شمال الدوحة حيث تزرع بنجاح بعض النباتات مثل العوسج ، السدر ، السمر ، الاثل ، والرمث [٢٨] .

إن الحساسية التي تتصف بها الظروف الطبيعية في دولة قطر تملي عند استثمارها للزراعة اتخاذ الحيطة والحذر لضمان نجاح هذا الاستثمار بدون مشاكل ؛ إلا أن الإعداد لهذا الاستثمار لم يكن كافياً ، بل العكس فقد لاحظنا قلة خبرة المزارعين بالأعمال الزراعية وخصوصاً أعمال الري وكذلك استخدام الطرق التقليدية في الري مع غياب نظام الصرف الطبيعي كما لاحظنا استنزاف الخزان الجوفي للمياه . وقد أدى ذلك إلى تدهور خصوبة التربة وارتفاع نسبة الأملاح الذائبة بها وكذلك ارتفاع قلويتها وكذلك الحال بالنسبة لمياه الري التي تدهورت ولاتزال وأصبحت مصدراً لتدهور التربة بسبب ارتفاع نسبة الأملاح الذائبة بها ونقلها للتربة من خلال عمليات الري وقد أدى كل ذلك إلى تدهور كمية ونوعية الإنتاج الزراعي في بعض المزارع التي هجرها أصحابها تاركينها للملوحة لتقضي على مظاهر الحياة فيها وللرياح لتعصف بها وتجرفها .

إن هذه الظواهر الواقعة فعلاً لأكبر دلائل أو اشارات تنذر بحدوث التصحر ؛ وقد كان لاستخدام العلاقات أو المعادلات الرياضية والكيمياوية الفضل الكبير في اظهار وتجسيد إحدى هذه الدلائل وهي تقدير كمية الأملاح الذائبة التي تتأتى من مياه الري . وفيما يلي بعض المقترحات التي يمكن تنفيذها والتي من شأنها أن تحد من وطأة هذه المشكلة .

١ - إن مشكلة الملوحة حقيقية قائمة ويجب معالجتها بحكمة إلا أن شحة مصادر المياه في هذا البلد الصحراوي مثل دولة قطر لايجرؤ المرء أن يوصي بعمليات غسيل ، وإنما يمكن استبدال طرق الري التقليدية بوسائل حديثة كنظام الري بالرشاشات أو التنقيط أو أجهزة الري المحوري حيث نضمن من خلالهما تجانس توزيع المياه على

سطح الأرض الأمر الذي سيعمل على غسيل التربة من الأملاح كما أن وسائل الري الحديثة هذه اقتصادية في كميات مياه الري المستخدمة .

٢ - إضافة الأسمدة العضوية وكذلك استعمال الأسمدة الخضراء ، وذلك بزراعة البقوليات أو النباتات ذات المجموع الخضري الكبير ثم حراثتها وقلبها في التربة لأن مثل هذه الأسمدة تعمل على تحسين الصفات الطبيعية للتربة التي من ضمنها تفكيك التربة التي تعمل على التقليل من خاصية حركة المياه بالخاصية الشعرية بالتربة .

٣ - حراثة الأرض مرتين متعامدتين بعد جني المحصول في فصل الربيع وذلك للحد من خاصية الأنابيب الشعرية التي تنشط في فصل الصيف [٢٩] حيث لاتزرع كثير من الأراضي في هذا الفصل بسبب قلة مياه الري .

٤ - مراقبة تطورات نسبة الأملاح الذائبة في التربة ومياه الري بأخذ عينات وتحليلها بصورة دورية وخصوصاً أن وزارة الشئون البلدية والزراعة تمتلك المختبرات المعدة لتنفيذ مثل هذه التحاليل .

٥ - اتخاذ اجراءات قانونية للحيلولة دون استنزاف مياه الخزان الجوفي ، واعتبار المياه الجوفية ملكاً للدولة بهدف اصدار قوانين أو تشريعات لحماية هذه المياه من الاستنزاف والتلوث على غرار التعميم الوزاري رقم (٨) لسنة ١٩٩٦م بشأن حفر الآبار على اختلاف أنواعها من قبل الوزارات والمؤسسات الحكومية والمؤسسات العامة والخاصة والشركات والأفراد بضرورة التزام الشركات المرخصة بمزاولة مهنة الحفر بعدم القيام بعمليات الحفر إلا بعد استلام ترخيص الحفر الصادر من الجهة المختصة والاحتفاظ به في موقع العمل .

٦ - فرض تسعيرة ولو رمزية للمتر المكعب عن المياه المستخرجة من الآبار الجوفية للحد من الاسراف وهدر المياه .

الهوامـش

١ - تقرير مؤتمر الأمم المتحدة عن «المؤتمر العالمي للتصحر» .

٢ - عيسى حسين الماجد «مناخ دولة قطر» .

٣ - وزارة الشئون البلدية والزراعة - إدارة البحوث الزراعية والمائية - قسم البحوث المائية .

٤ - محمد كمال الشلالده «الروضات في شبه جزيرة قطر» .

٥ - إبراهيم القصاص وبسام النصر (تفسير مرئيات القمر الصناعي «لاندسات» لسبخة دخان غربي قطر - الخليج الغربي) .

٦ - د. علي الشيب «زحف الرمال في دولة قطر - المشكلة والحل» .

٧ - د. علي الشيب ، المرجع السابق .

٨ - U.N. Development Programme / FAO " Reconnaissance Soil Survey and Land Classification" .

٩ - Eccleston, B.L., et al . "Qatar - The Water Resources of Qatar and their Development".

١٠ - Op. cit.,

١١ - ج.ج لوريمر ، دليل الخليج ، القسم الجغرافي ، الجزء السادس ، مكتب الترجمة بالديوان الأميري ، الدوحة ، ١٩٧٥م .

١٢ - د. أحمد عبد الله بابكر «التغيرات الاقتصادية والاجتماعية وأثرها في الغطاء النباتي في دولة قطر» ، ص ٢ .

١٣ - د. أحمد عبد الله بابكر ، المرجع السابق .

١٤ - د. أحمد عبد الله بابكر ، المرجع السابق .

١٥ - د. كمال الدين البناتوني «البيئة وحياة النبات في دولة قطر» .

١٦ - د. أحمد عبد الله بابكر ، مرجع سابق .

١٧ - Babikir, A.A and Ismail, A.M. Pattern in the distribution of two rare desert plants .

١٨ - د. صلاح البحيري ، مضيوف الفرا «جوانب من جغرافية قطر» ، ص ٤١ .

١٩ - وزارة الشئون البلدية والزراعة ، الإحصاء الزراعي لعام ١٩٩٣م ، ص ٦٥ .

٢٠ - وزارة الصناعة والزراعة «التقرير السنوي العام ١٩٨٦م » ، ص ٥٢ .

٢١ - وزارة الصناعة والزراعة «التقرير السنوي العام ١٩٨٧م » ، ص ٦٣ .

٢٢ - إبراهيم حرحش وعبد الرحمن يوسف «المياه الجوفية في قطر» .

٢٣ - وزارة الصناعة والزراعة «التقرير السنوي العام ١٩٨٦م » ، ص ٥٢ .

٢٤ - وزارة الصناعة والزراعة «التقرير السنوي العام ١٩٨٧م » ، ص ٦٣ .

(*) يعبر عن نوعية مياه الري بعدد جزئيات الأملاح الذائبة في مليون جزء من الماء (PPM) ، ويبين الشكل رقم (٥) خريطة تساوي الملوحة في المياه الجوفية (جزء في المليون) أو يعبر عن نوعية مياه الري بقيمة التوصيل الكهربائي مليموز / سم - أو بالملغرام / لتر أو بالنسبة المئوية .

٢٥ - م . عبد الحميد مصطفى «الأراضي الملحية والقلوية» نشأتها واستصلاحها ، ص ١٠٢ - ١١٥ .

٢٦ - م . عبد الحميد مصطفى ، المرجع السابق .

٢٧ - أحمد عبد الله بابكر ، مرجع سابق ، ص ١٢ .

٢٨ - جامعة الخليج العربي بالبحرين ، «ندوة التصحر واستصلاح الأراضي في منطقة مجلس التعاون لدول الخليج العربية .

٢٩ - د. بسام أحمد النصر ، «مقومات ومشاكل التنمية الزراعية في قطر» .

المراجع والمصـــادر

أولاً : المراجع العربية :

١ - إبراهيم حرحش وعبد الرحمن يوسف : «المياه الجوفية في قطر»
وزارة الصناعة والزراعة ، إدارة البحوث الزراعية والمائية ، الدوحة ، دولة قطر ، فبراير ١٩٨٥م.

٢ - إبراهيم علي القصاص ، بسام أحمد النصر : «تفسير مرئيات القمر الصناعي»
«لاندسات» لسبخة دخان غربي قطر ، الخليج العربي ، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ، العدد الثالث ، جامعة قطر ، ١٩٩١م .

٣ - د. أحمد عبد الله بابكر :
«التغيرات الإقتصادية والاجتماعية وأثرها في الغطاء النباتي في دولة قطر» بحث مقدم في ندوة قضايا التغير الاجتماعي في المجتمع القطري خلال القرن العشرين ، ٢٥ - ٢٨ فبراير ١٩٨٩م ، مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ، جامعة قطر ، الدوحة ، ١٩٨٩م .

٤ - د. بسام أحمد النصر : «مقومات ومشاكل التنمية الزراعية في قطر»
ص ١٤٥ - ١٨٦ ، بحث منشور في مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية ، العدد ٤٨ ، السنة الثانية عشر ، جامعة الكويت ، دولة الكويت ، أكتوبر ١٩٨٦م .

٥ - جامعة الخليج العربي بالبحرين :
«ندوة التصحر واستصلاح الأراضي في منطقة مجلس التعاون لدول الخليج العربية» ٢٢ - ٢٥ نوفمبر ١٩٩٣م ، المجلد الأول ، الأوراق القطرية .

٦ - د. صلاح البحيري ومضيوف الفرا : «جوانب من جغرافية قطر»
بدون تاريخ .

٧ - م . عبد الحميد مصطفى :
«الأراضي الملحية والقلوية ، نشأتها واستصلاحها» ، مكتبة الأنجلو المصرية ، جمهورية مصر العربية ، ١٩٦٢م .

٨ - د. علي إبراهيم الشيب : «زحف الرمال في دولة قطر : المشكلة والحل»
بحث نوقش في المؤتمر العالمي لتطوير الصحاري بدول الخليج العربي ، دولة الكويت ٢٣ - ٢٦ مارس ١٩٩٦م .

٩ - عيسى حسين الماجد : «مناخ دولة قطر»
وزارة المواصلات والنقل ، الدوحة ، دولة قطر .

١٠- د. كمال الدين البتانوني : «البيئة وحياة النبات في دولة قطر»
مطابع الدوحة الحديثة ، الدوحة ، دولة قطر ١٩٨٦م .

١١- محمد كمال الشلالده : «الروضات في شبه جزيرة قطر» دراسة جغرافية .
رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٨٦م .

١٢- نبيل امبابي ومحمد عاشور : «الكثبان الرملية في شبه جزيرة قطر»
مركز الوثائق والدراسات الإنسانية ، جامعة قطر ، قطر ، ١٩٨٥م .

١٣- هيئة الأمم المتحدة :
«المؤتمر العالمي للتصحر ٢٩ أغسطس ، ٩ سبتمبر ١٩٧٧م ، تقرير هيئة الأمم المتحدة ، نيروبي، كينيا ، ١٩٧٧م» .

١٤- وزارة الصناعة والزراعة : «التقرير السنوي العام - ١٩٨٦م»
إدارة البحوث الزراعية والمائية ، قسم الري والصرف ، الدوحة ، دولة قطر ، ١٩٨٧م .

١٥- وزارة الصناعة والزراعة :
«دراسة التكاليف الإنتاجية للمحاصيل الزراعية بالعينة ، الدوحة ، ١٩٨٦م .

١٦- وزارة الصناعة والزراعة : «التقرير السنوي العام ، ١٩٨٦م»
إدارة البحوث الزراعية والمائية ، قسم الري والصرف ، الدوحة ، دولة قطر ١٩٨٥م .

١٧- وزارة الشئون البلدية والزراعة : «الإحصاء الزراعي ١٩٩٣م»
إدارة البحوث الزراعية والمائية ، قسم الإقتصاد والإحصاء الزراعي ، الدوحة ، دولة قطر ، ١٩٩٤م .

ثانياً : المراجع الأجنبية :

(1) Ahmed A.A. " Vegetation Changes in the long abandoned farms in Qatar". off print from Bulletin of the faculty of Humanities and social science volume 7 (1984) .

(2) Babikir, A.A. and Ismail, A.M.
Pattern in the distribution of two rare desert plants. Die Erid 119 pp. p. 91 - 96, 1988 .

(3) Eccleston, B.L. et al " Qatar - The water Resources of Qatar and their Development " Technical Report No. 5, Vol. 1 FAO, Doha 1981 .

(4) Kenneth Hare " Connection between climatc and desrtification " . Environmental Conservation Magazine . Summer 1977 .

(5) Madkour, M.H. and El - Sheikh " Reconnaisance Soil Classification Map " Qatar, April, 1973 .

(6) United Nation Devolopmend Programme (FAO) .
" Reconnaissance soil surrey and land classificotion. Hydroagricultural Resourees suvvey, Technical Report No. 1., QATAR .

نحو تجديد البحث الاجتماعي في الوطن العربي

أ.د. خضر زكريا
قسم الاجتماع
كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية
جامعة قطر

نحو تجديد البحث الاجتماعي في الوطن العربي

أ. د. خضر زكريا

قسم الاجتماع - جامعة قطر

السؤال الذي أحاول الإجابة عنه في هذا البحث هو :

كيف يكون البحث الاجتماعي جديداً أصيلاً ؟ وبصيغة أكثر تحديدا :

كيف يكون البحث الاجتماعي في الوطن العربي، في المرحلة الراهنة أصيلاً ؟

وللإجابة عن هذا السؤال لابد من طرح أسئلة متعلقة بمهمة الباحث الاجتماعي والغرض من عملية البحث نفسها.

هل يهدف البحث إلى تقديم النصائح والتوصيات لـ «أرباب العمل» أو أصحاب القرار (السياسيين، رجال الأعمال، المؤسسات الاجتماعية المختلفة، العسكريين ... الخ) دون التدخل في مجال استخدام تلك النصائح أو التوصيات، ودون الاهتمام بالنتائج المترتبة على تنفيذها، أو بالمصالح الاجتماعية التي تخدمها ؟

أم يهدف إلى المساهمة الفعالة في صنع القرار (السياسي، أو الاقتصادي، أو الثقافي، أو التربوي ... الخ)، وبالتالي يتطلع إلى البحث عن حلول للمشكلات الاجتماعية الكبرى التي يعيشها المجتمع، انطلاقاً من مصالح اجتماعية محددة (طبقية أو فئوية أو قومية عامة) ؟

(١)

أطروحتنا الأولى في هذا الشأن أن الفئة الأولى من البحوث الاجتماعية لا تحقق شروط الأصالة المطلوبة. فالباحث الاجتماعي الذي يلبي طلب شركة منتجة لسلعة ما

لدراسة الاحتياجات والأذواق المتعلقة بهذه السلعة ؟ أو الذي يلبي طلب وزارة للتخطيط لدراسة اتجاهات الرأي حول أشكال أو أصناف العمل المرغوب، أو تقديم صورة عن حركة القوى العاملة خلال فترة زمنية محددة، أو الذي يجري بحثاً عن البرامج الذي يفضلها الناس لصالح هيئة الإذاعة والتلفزيون ... مثل هذا البحث هو متخصص «تقني» كأي تقني آخر في ميادين المعرفة المختلفة. هو باحث «له مجموعة من التقنيات يبيعها في صيغة خدمات دون أن يفكر في المشكلة الاجتماعية ككل» [1] .

ودون الإقلال من شأن هذا النوع من البحوث، فإنه لاينتج معرفة حقيقية، أي معرفة تعلل وتفسر وتؤول وتصوغ القانونيات، بكشفها عما هو عام وجوهري ومتكرر في الظاهرات. بكلمة واحدة، هذا النوع من البحوث لاينتج معرفة نظرية، وبالتالي لاينتج معرفة يمكن أن تكون جديدة، أصيلة وإبداعية.

وهنا لابد من إبداء ملاحظتين :

الأولى : إن كثيراً من الباحثين الاجتماعيين العرب مازالوا يتمسكون بهذا النوع من البحوث، مؤكدين على مقولة المدرسة الاختبارية (الإمبيرية) القائلة إن البحث الاجتماعي «العلمي» الوحيد هو ذلك الذي يدرس الظاهرة القابلة للقياس أو الاختبار، وإن ما عدا ذلك لايدخل ضمن موضوع علم الاجتماع، على الرغم من أن علم الاجتماع الغربي (وبخاصة الأمريكي) الذي أنتج هذه المدرسة قد تجاوزها.

والثانية : إن هذا النوع من البحوث يؤدي، بمعرفة بعض رواده، وبعدم معرفة أكثريتهم، إلى تهميش علم الاجتماع في الوطن العربي، بل وإلى تكريس تبعيته المتخلفة للعلم الاجتماعي الغربي، وبالتالي المساهمة في تكريس تبعية بلداننا للنظام الرأسمالي العالمي [2]، إذا توقف الباحث عند حدود الدراسة «الميدانية» لظاهرات منعزلة.

إن البحث الميداني «الإمبيري» يمكن أن يشكل حلقة أساسية في سلسلة المعرفة الاجتماعية الإبداعية، ولكنه لايمكن أبداً أن يشكل بحدّ ذاته، تلك المعرفة.

(٢)

هذا ليس رفضاً للبحث الاختباري.

على العكس من ذلك نحن نعتقد أن النظرية لاتكون علمية، إلا إذا كانت قابلة للاختبار التجريبي عن طريق الممارسة العملية لكن «الواقع التجريبي كالطلسم لا تفك رموزه إلا بنشاط الفكر النظري والمنتج لأدوات المعرفة» [٣] النشاط النظري الخلاق هو الذي يمكن الباحث من رؤية جوهر الأحداث وراء ظواهرها، ويتيح له الكشف عن الخيوط الخفية التي تربط الأحداث والظواهر، هو وحده الذي يجعل فوضى الأحداث الظاهرية معقولة.

والنظرية المطلوبة ليست نظرية «كاملة»، «ناجزة»، ليست مذهباً أو عقيدة يتمسك الباحث بكل ماجاء فيها، ويطبقه على الواقع، كما يرى بعضهم. بل هي نتاج الجدل المتواصل بين النظري والاختباري. والإبداع في البحث الاجتماعي يقوم، بالضبط، في الانطلاق من الواقع لاختبار النظرية، أي ما اكتشف سابقاً من قانونيات ومقولات، من جهة، ولصوغ قانونيات ومقولات جديدة مستخلصة من الواقع الاجتماعي، ومكرسة لتغييره، من جهة أخرى.

فجدل النظري والاختباري هذا ليس مجرد «تطبيق» لنظرية ما على الواقع الاجتماعي، لأن مثل هذا التطبيق يعني أن منطلق معالجة الواقع هو الفكر، وليس الواقع المتجدد نفسه. وهذا منهج عقيم لا ينتج معرفة أصيلة. «إن تطبيق الفكر المتكون على الواقع الجديد لايمكن أن يؤدي في نهاية الأمر إلى معالجة هذا الواقع نظرياً، أي إلى معرفته، بل إلى إدخاله بالعنف في قوالب الفكر المتكون المحددة» [٤].

(٣)

غير أن الانطلاق من الواقع لا يعني رفض كل فكر نظري مسبق، أي رفض ما أنتجه الفكر الاجتماعي العالمي، سواء بدعوى تفرد الواقع الاجتماعي العربي، أو بدعوى «العلمية» و «الموضوعية» التي لا تتم، في رأي بعض الباحثين، إلا عن طريق استخدام «وسائل متحررة من الصفات الذاتية للباحث (معتقداته وميوله واتجاهاته وأفكاره)»[٥].

(أ) إن النظرة التي تلح على «خصوصية المجتمع العربي (أو الإسلامي)، بمعنى تفرده واختلافه، في كل شيء، عن المجتمعات الأخرى، تتجاهل السمات العامة لتطور المجتمعات البشرية ولبنياتها الأساسية في كل مرحلة من مراحل ذلك التطور، وتتجاهل وحدة الثقافة الإنسانية (بما فيها العلم بعامة والعلم الاجتماعي بخاصة)، والتأثيرات المتبادلة المتعاظمة بين ثقافات جميع الأمم والشعوب.

فضمن إطار السمات العامة لتطور المجتمعات البشرية تمكن رؤية مكان المجتمع العربي، «وخصوصيات» هذا المجتمع، والاختلافات التي تميزه عن غيره من المجتمعات. وضمن إطار ما توصل إليه العلم الاجتماعي حتى الآن، وفي مختلف بلدان العالم، يمكن البحث عن موضوعات، ومناهج، وأساليب لعلوم المجتمع في الوطن العربي تتلاءم مع واقع المجتمع العربي الراهن.

إن الأمر لا يتعلق «باختراع» علم جديد ينسخ كل ما قبله أو ما عداه، بل بالاستناد إلى ما أنتجه الفكر الاجتماعي بعامة، وعلم الاجتماع بخاصة لدراسة الواقع الاجتماعي العربي المتميز المتجدد، للوصول إلى قانونيات ومقولات تسهم في حل مشكلات المجتمع العربي من جهة، وإغناء العلم الاجتماعي والنظرية الاجتماعية من جهة ثانية.

ومن هنا لا نرى معنى للدعوة إلى «علم اجتماع عربي» أو «إسلامي» فليس هناك علم اجتماع «فرنسي» وآخر «ألماني»، وثالث «روسي» ورابع «صيني» ...الخ (إلا إذا قصد بعلم الاجتماع العربي، علم اجتماع يعالج المشكلات العربية والمسائل الخاصة التي يطرحها تطور المجتمع الغربي).

فالانقسام في علم الاجتماع ليس مبنياً على أسس قومية، أو دينية، أو جغرافية، بل هو انقسام بين اتجاهات ومدارس وتيارات، يتبناها علماء وباحثون من مختلف الأمم والمناطق. (وإن كان يمكن ملاحظة انتشار مدارس معينة في بعض البلدان، تبعاً لتاريخ نشوء العلم الاجتماعي، ولطبيعة المشكلات التي واجهتها تلك البلدان).

(ب) ولاشك في أن العلاقة وثيقة بين المدارس الاجتماعية وبين الاتجاهات الإيديولوجية المعبرة عن مصالح طبقات اجتماعية معينة أو قوى اجتماعية معينة، وربما عن مصالح أمم بعينها تجاه أمم أخرى. ذلك أن «فصل البعد الإيويولوجي عن البُعد العلمي أمر مستحيل في الفكر الاجتماعي» [٦] كما يقول سمير أمين.

وهناك بعض المدارس الاجتماعية التي أعلنت ارتباط النظرية العلمية التي تنتجها بمصالح اجتماعية معينة (مصالح أمة أو طبقة أو تحالف اجتماعي) وسعيها لتغيير المجتمع وفق تلك المصالح، فربطت بذلك العلم الاجتماعي بالإيديولوجي. غير أن المدارس والتيارات الاجتماعية الأخرى، رغم إعلانها «الحياد» و «العلمية» و «الموضوعية» عبر ت أيضاً عن مصالح اجتماعية معينة، ورغم إعلانها رفض الإيديولوجيا في العلم الاجتماعي، فقد وصلت إلى نتائج ذات طابع إيديولوجي. ولن أعود هنا إلى هذا الموضوع الذي بينت وجهة نظري بشأنه في بحوث سابقة [٧] .

ما أود تأكيده هو أنه لابد من الاعتراف بالمضمون الإيديولوجي للمدارس الاجتماعية المختلفة، وأن الباحث الاجتماعي لايمكن أن «ينسلخ من جلده»، أي أن يتحرر من

«معتقداته وميوله واتجاهاته وأفكاره» مهما حاول ذلك وكيفما سعى إليه. إن «انحياز» الباحث الاجتماعي لجهة من جهات الصراع الاجتماعي يبدأ من اللحظة التي يختار فيها موضوع بحثه. فالسؤال عن الموضوع الذي نهتم بدراسته من سيل الأحداث المتواصل في المجتمع، لابد وأن يتعلق، قبل كل شيء آخر، بموقف الباحث من تلك الأحداث، بما يعده جوهرياً أو ثانوياً، بالمصالح التي يخدمها الكشف عن حقائق اجتماعية بعينها. ويستمر «التحيز» عبر عملية البحث نفسها وصولاً إلى صوغ النتائج.

غير أن المضمون الإيديولوجي للمدارس الاجتماعية المختلفة يجب ألا يمنعنا من الاستفادة منها والاستناد إليها، **ولكن بشرط تجاوزها.**

إن مجرد تبني نظرية معينة، و «تطبيقها» في دراسة ظاهرات معينة لا ينتج معرفة أصيلة، ولا يمثل نشاطاً إبداعياً خلاقاً، بغض النظر عن النظرية التي يتبناها الباحث : الماركسية، الوظيفية، البنيوية، الاختبارية، التفاعلية الرمزية ... الخ.

(٤)

هنا تطرح إشكالية المنهج والنظرية.

هل يمكن الحديث عن منهج علمي واحد في علم الاجتماع على الرغم من تعدد مدارس هذا العلم واتجاهاته وتياراته ؟

اعتقد أن هناك تداخلاً بين المنهج والنظرية : إن قانون التناقض والملاءمة بين علاقات الإنتاج وطابع بالقوى الإنتاجية ودرجة تطورها، على سبيل المثال، هو نتيجة نظرية استخلصها ماركس من دراسة تاريخ تطور الإنتاج في المجتمعات البشرية. لكن هذا القانون يشكل، في الوقت ذاته، أساساً منهجياً لدراسة التغير في المجتمعات البشرية اللاحقة.

وأظن أن نظرية لينين في الإمبريالية، ونظرية سمير أمين في التطور اللامتكافئ، ونظرية يوهان غاتونغ البنيوية في الإمبريالية، ونظرية مدى عامل في نمط الإنتاج الكولونيالي ... أشكال من التطوير الإبداعي الخلاق لنظرية ماركس المذكورة، استناداً إلى الأساس المنهجي نفسه. غير أن كلا من الباحثين المشار إليهم طور أسساً منهجية جديدة للبحث، إضافة إلى المقولات النظرية التي استخلصها.

وهكذا، فعلى الرغم من أنني أتفق من حيث الجوهر، مع مايؤكده سمير أمين من أن الماركسية التي يجب الاستناد إليها هي «المنهج» الذي «يشير إلى المبادئ التي ينبغي أن يقوم عليها البحث ليكون علمياً» وليست النظرية التي «تنص على نتائج توصل البحث إليها»، وأنه يجب عدم الخلط «بين نقد النتائج المتوصل إليها ونقد المنهج المستخدم في التوصل إلى هذه النتائج» [٨]، إلا أنني لا أرى إمكانية وضع حد فاصل صارم بين المنهج والنظرية.

فلكل مدرسة اجتماعية أسسها المنهجية، ومقولاتها النظرية الأساسية، التي يمكن اعتبارها أحجار الزاوية في البناء النظري للمدرسة المعنية.

إن مقولات مثل : الطبقات الاجتماعية، الصراع الطبقي، نمط الإنتاج، البناء الفوقي... الخ، هي مرتكزات منهجية ومقولات نظرية أساسية في المادية التاريخية ؛ وكذلك فيما يتعلق بمقولات مثل : الدور، الوظيفة، النسق (المنظومة system) .. الخ في الوظيفية.

والسؤال هنا : هل يمكن للباحث استخدام المقولات، أو المنطلقات المنهجية، التي أنتجتها المدارس الاجتماعية المختلفة، دون أن يتخلى عن موقفه، أو عن «نظريته الخاصة» ؟

أعتقد أن الجواب هو نعم ! وأنا أتفق تماماً مع الطاهر لبيب في قوله : «إن نقد الوظيفية والبنيوية مثلاً لا يتناقض مع الرجوع إلى مفهومي الوظيفة والبنية أو إلى

غيرهما كمفهومي النظام (system) والنموذج (modele) في التحليل السسيولوجي. المسألة مسألة اختلاف في الاستعمال» [٩] .

إن استخدام مهدي عامل لمفهوم البنية على نطاق واسع، بل وإحلاله هذا المفهوم محل مفهوم التشكيلة (formation) لا يجعله باحثاً بنيوياً، بل لعل إبداعه يكمن، بالتحديد، في استخدامه الخلاق لمقولات سسيولوجية مختلفة لإنتاج مفاهيم ومقولات جديدة أغنت اتجاهه النظري وأغنت البحث السسيولوجي بوجه عام. واستخدام حليم بركات لمفهوم المكانة الاجتماعية في معرض تحليله للطبقات الاجتماعية في المجتمع العربي المعاصر، يضيف بعداً جديداً لمفهوم الطبقات، ويساعد الباحثين العرب على مزيد من التعمق في دراسة البنية الاجتماعية - الطبقية للمجتمع العربي. (رغم أن مفهوم المكانة الاجتماعية مستعار من مدرسة أخرى مختلفة تماماً وأنه استخدم لأغراض مختلفة تماماً). وكذلك فيما يتعلق باستخدام سمير أمين لعددٍ كبيرٍ من الدراسات الاختبارية (الإمبيرية) أجراها هو أو غيره في عددٍ من بلدان العالم الثالث ليتوصل إلى صوغ استنتاجاته النظرية الهامة.

المسألة تكمن في حسن الاستخدام، أي في القدرة على تجاوز كل تمذهب، والاستعداد لصوغ استخلاصات نظرية جديدة، بغض النظر عن اتفاقها أو اختلافها مع استخلاصات نظرية سابقة، حتى ولو كانت استخلاصات المدرسة التي ينتمي إليها الباحث. وهنا تكمن القدرة على الإبداع.

فاستناداً إلى مفهوم «التشكيلة» طور غرامشي مفهوم الكتلة التاريخية وطور التوسير ومهدي عامل مفهوم «البنية» لحل مسائل جديدة طرحها الواقع التاريخي. واستناداً إلى مفهومي «المركز» و «المحيط» لفرانك وسمير أمين وزملائهما، طور يوهان غالتونغ «مركز المركز، محيط المركز، مركز المحيط، ومحيط المحيط» لإيضاح العلاقات المحددة بين هذه الجهات الأربع في المنظومة الإمبريالية الراهنة.

ومنذ عشرينات هذا القرن وإلى الآن ابتكرت السسيولوجيا الاختبارية (الإمبيرية) وطورت أساليب وتقنيات جعلت البحث الاجتماعي أكثر دقة وموضوعية وأوسع نطاقاً، وقدمت للمنظرين مواد غنية للتحليل كانت النظريات الاجتماعية التقليدية تفتقر إليها. ومجرد استخدام هذه الأساليب لا يجعل الباحث بالضرورة «إمبيريا» بل أقول أكثر من ذلك: إن صحة الأطروحات النظرية لاتثبت إلا بالدراسة الإمبيرية للواقع الاجتماعي المشخص (concrete). لكن هذا يختلف اختلافاً جوهرياً عن القول أن البحث السسيولوجي العلمي «الوحيد» هو البحث الإمبيري، كما أشرنا.

وهكذا، ومع الاعتراف بأن لكل مدرسة اجتماعية منهجاً أو (نهجا) [١٠] خاصاً بها، وأن الباحث الذي يتبنى المقولات النظرية لمدرسة ما يستخدم في بحوثه المنهج الخاص بهذه المدرسة، نؤكد أن أي بحث جديد، أصيل، إبداعي لابد أن :

(أ) يستفيد من جميع إنجازات العلم الاجتماعي (الحقائق التي تم الكشف عنها، والتقنيات والأساليب التي تم تطويرها)، ويستند إليها.

(ب) يتجاوز ما تم إنجازه بالكشف عن حقائق جوهرية جديدة في الواقع الاجتماعي المتجدد دائماً، وينتج أدوات جديدة لإنتاج المعرفة المطلوبة.

(٥)

ماهو الجوهري في الواقع الاجتماعي العربي، مما يجب أن ننصرف إليه في أبحاثنا؟

الظواهر والمشكلات والأحداث الاجتماعية التي يمكن أن تكون موضوعاً للبحث السسيولوجي لا حصر لها، وهي متغيرة متجددة باستمرار لكن الباحث المجدد هو ذلك الذي يستطيع أن يرى في هذا الركام الفوضوي من الأحداث ما هو جوهري، أساسي، محدد (determinent).

ولست هنا بصدد إجراء جرد للدراسات الاجتماعية التي أجريت في الوطن العربي للنظر في طبيعة المشكلات التي تعالجها، وأسلوب المعالجة ونتائجها تمهيداً لتصنيف تلك الدراسات بحسب تجديدها أو أصالتها، رغم أن عملية الجرد والتصنيف هذه هامة جداً لبيان مدى ما وصل إليه البحث الاجتماعي العربي في إنتاج المعرفة الإبداعية، الأصيلة.

ومع التأكيد على أهمية عدد من الدراسات التي أنجزت في الآونة الأخيرة، وبخاصة خلال عقد الثمانينات، والتي يتسم بعضها بطابع إبداعي مميز، إلا أن معظم الدراسات الاجتماعية العربية يمكن تصنيفها في فئتين :

(أ) بحوث ميدانية لظاهرات متفرقة، شديدة التفاوت من حيث أهميتها وتأثيرها في بنية المجتمع العربي وحركته، يجريها باحثون من أقطار واتجاهات مختلفة، لا يربط بينهم أي نوع من التنسيق الذي يمكن أن يؤدي إلى صوغ استنتاجات عامة تعبر عن قانونية ما في المجتمع.

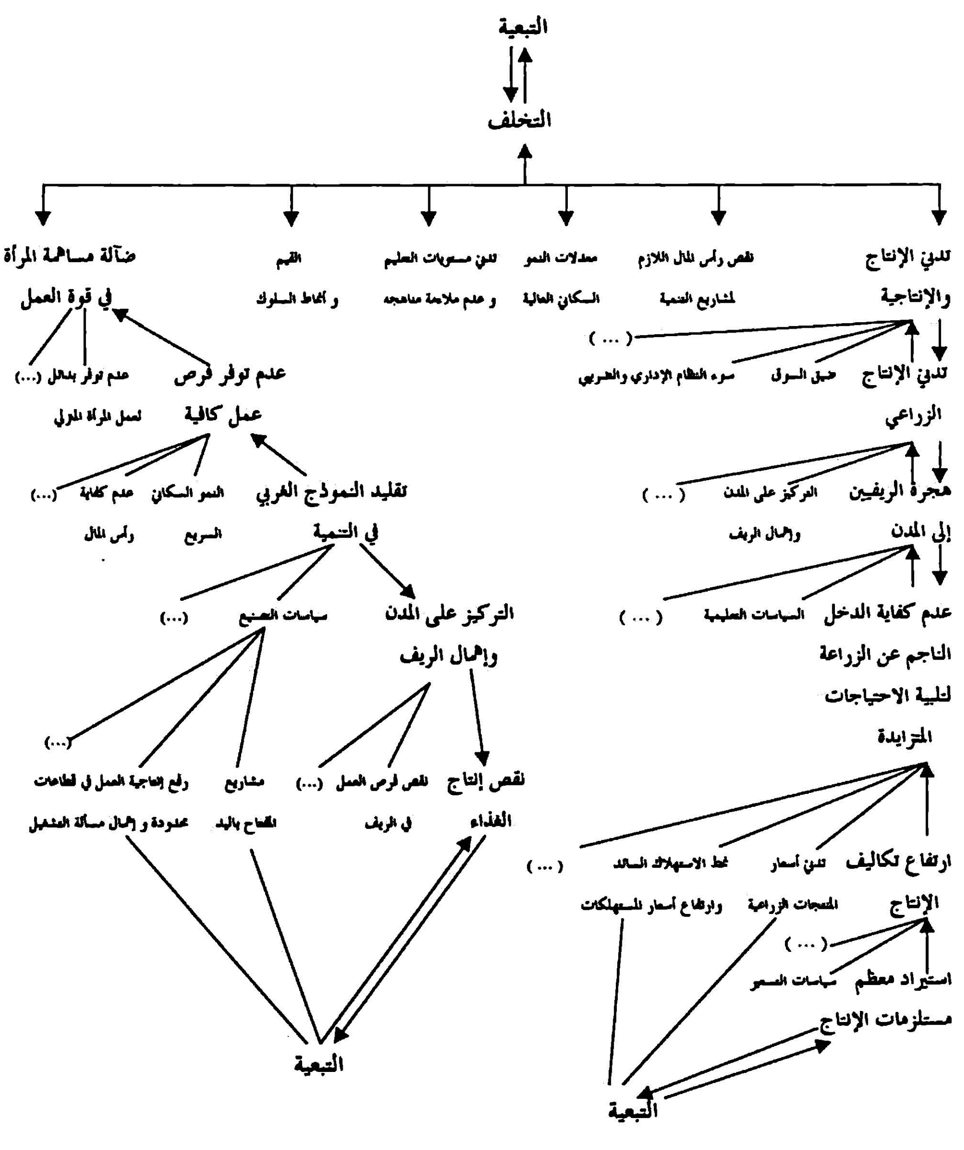
(ب) آراءٌ وتأملاتٌ نظرية عامة تعالج القضايا القومية والاجتماعية الكبرى في الوطن العربي (التجزئة والوحدة، التخلف والتقدم، الأمن القومي والأخطار الخارجية، الحرية والقمع، الدولة والمجتمع المدني، العدالة والظلم ... الخ) دون أن تتناول بالتحليل السسيولوجي المعمق أياً من هذه القضايا.

ونعتقد أن البحث السسيولوجي يجب أن يتجه نحو الربط بين هاتين الفئتين من الدراسات، بحيث يصبح كل بحث مستنداً إلى مقولات نظرية محددة يحاول إثباتها (أو تعديلها) من خلال دراساتٍ ذات طابع إمبيري.

ولإيضاح ما أرمي إليه أقدم النموذج التالي كمثالٍ لكيفيات الربط المقصودة :

نموذج (١)

للربط بين الدراسات الإمبيرية والمقولات النظرية في البحث السسيولوجي



إيضاحات : ١- يشير المخطط إلى علاقة رئيسية واحدة بين الظاهرات (المتغيرات) ، و تشير الأقواس المفتوحة إلى العلاقات الأخرى المحتملة دون أن تعني تحديد عددها أو أهميتها .

٢- يبين السهم الاتجاه الرئيسي للتأثير (من السبب إلى النتيجة) ، دون أن يعني ذلك عدم وجود تأثيرات معاكسة .

إن الذين يبحثون في التبعية والتخلف كسمتين أساسيتين من سمات المجتمع العربي، يكتفون عادة بتأكيد مقولات عامة مثل :

- التبعية للنظام الرأسمالي هي السبب الأساسي في تكوين التخلف وإعادة إنتاجه.
- التبعية تعرقل تحقيق تنمية اجتماعية - اقتصادية حقيقية.
- التبعية تمنع العرب من تحقيق أهدافهم القومية ... الخ.

دون محاولة الكشف عن الآليات الاجتماعية المشخصة (concrete) التي يتم تأثير التبعية من خلالها في مجتمعنا العربي.

أما الذين يبحثون في ظاهرات اجتماعية مشخصة، كالهجرة الريفية مثلاً، فيكتفون بالبحوث الميدانية التي تقوم على فرضيات العوامل الطاردة والعوامل الجاذبة الشائعة في بحوث الهجرة، ويصلون إلى تعداد لتلك العوامل لا يختلف، من حيث الجوهر، في أي مجتمع عن المجتمع الآخر، وتكون النتيجة تحصيل حاصل، بسبب عدم البحث عن العامل المحدد بين الأسباب المذكورة.

ويعدد الذين يبحثون في ضآلة مساهمة المرأة العربية في النشاط الاقتصادي، العوامل المؤدية إلى هذه الظاهرة : كالجهل والأمية، والعادات والتقاليد، وسيطرة الرجال، ونقص الوعي بالحقوق والواجبات، وتأثير الدين الإسلامي (أو ما ينسب إليه زوراً)، وعدم حل قضية العمل المنزلي والعناية بالأطفال ... الخ.

بدلاً من ذلك نقترح، في النموذج المشار إليه، دراسة الظاهرتين المذكورتين (الهجرة الريفية وضآلة مساهمة المرأة العربية في النشاط الاقتصادي) في إطار الأطروحة النظرية

حول التبعية كعامل محدد في تكوين التخلف وإعادة تكوينه باستمرار عن طريق إعادة تكوين مظاهره (ومنها الظاهرتين موضوع البحث).

إن الدراسة الإمبيرية للهجرة الريفية في أحد الأقطار العربية، والتي تعتمد على المعطيات الإحصائية المتوفرة وعلى البحوث الميدانية، تهدف، في مثالنا، لا إلى مجرد تعداد العوامل المؤثرة في الهجرة، بل بالدرجة الأولى إلى التأكد من صحة الفرضية القائلة: إن التبعية للنظام الرأسمالي العالمي هي العامل الأساسي المحدد لهذه الهجرة (نتيجة اندماج الريفيين في السوق ورخص أسعار منتجاتهم بالمقارنة مع أسعار احتياجاتهم الإنتاجية والاستهلاكية).

كما أن دراسة ظاهرة ضآلة مساهمة المرأة في قوة العمل، يجب أن تهدف إلى التأكد من صحة الفرضية نفسها. أي أن نقص المساهمة هذه ناجم بالدرجة الأولى عن عدم توافر فرص العمل، الناجم بدوره عن سياسات التنمية التي اتبعت في الأقطار العربية وأدت إلى تكريس تبعيتها للنظام الرأسمالي العالمي.

وهذا لايعني بالطبع إهمال العوامل الأخرى (كمستوى التعليم، أو المعدلات المرتفعة لنمو السكان، أو العادات والتقاليد أو غيرها ...)، لكن التركيز هنا ينصب على محاولة إثبات (أو نفي) وجود عامل حاسم مشترك لعدد من الظاهرات الاجتماعية، بغية التحقق من صدق أطروحة نظرية معينة، أو صوغ أطروحة نظرية جديدة.

ويمكن أن ينطلق الباحث من أساس نظري آخر كنظرية التحديث القائلة إن العامل الأساسي المحدد للتخلف يكمن في ركود المجتمع واستمرار هيمنة أنساقه التقليدية وبطء عملية تحديثه، تلك العملية التي تعني تغييراً جذرياً في البناء الاقتصادي والاجتماعي

والسياسي والثقافي للمجتمع بحيث تتغير أنظمة الإنتاج وأساليب العمل والنظام التعليمي ومنظومة القيم والعادات وأنماط السلوك ... الخ.

لكن أنصار هذا الإتجاه يكتفون عادة بأخذ الأمثلة من البلدان الصناعية المتقدمة كدليل على أن تلك التغيرات الجذرية الشاملة هي التي أدت إلى تقدم البلدان المذكورة، متجاهلين العوامل التاريخية المختلفة، والخصائص المميزة لكل شعب أو أمة.

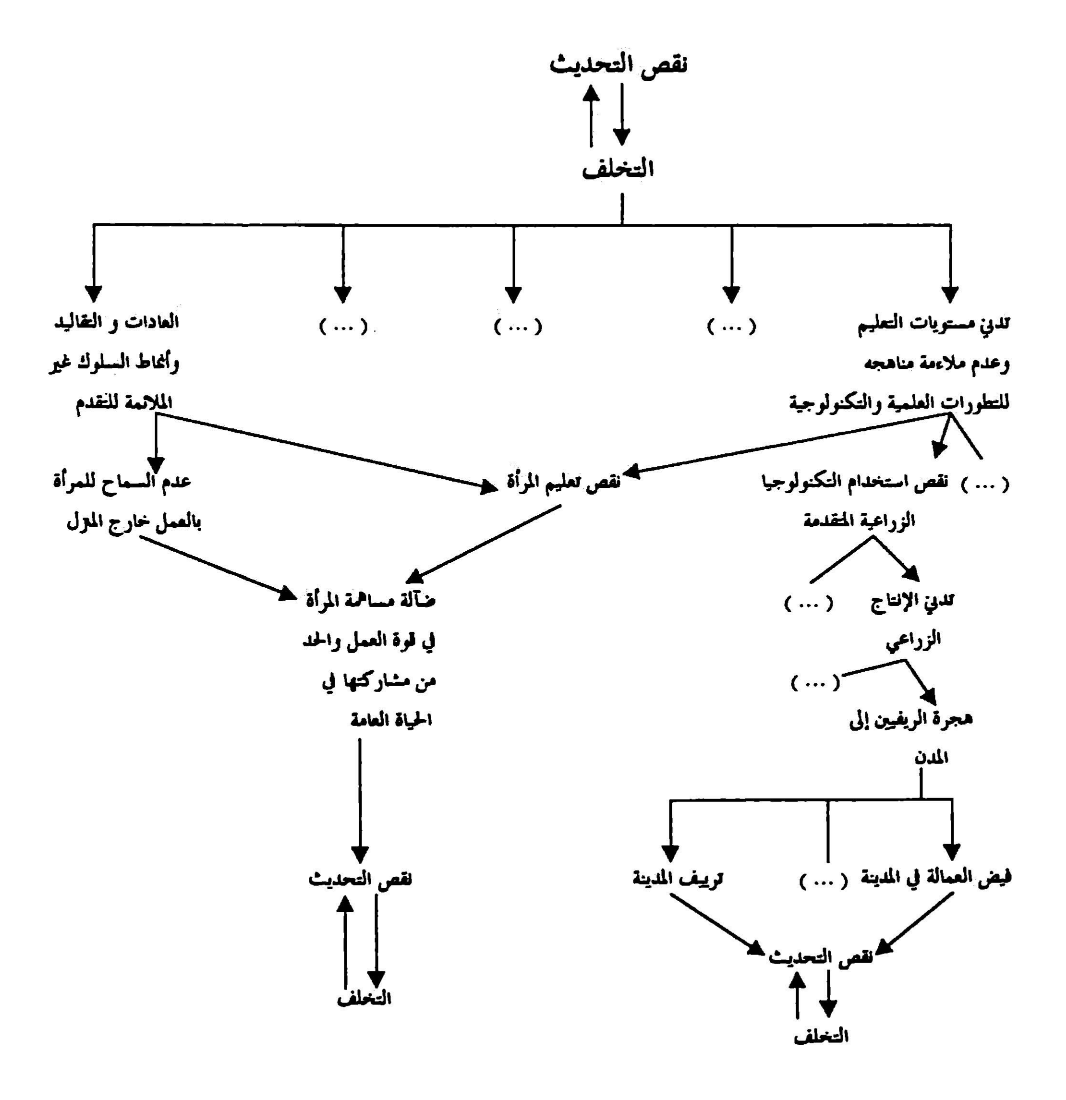
ويفعل الباحثون الذين يبالغون في التأكيد على الخصوصية الشيء نفسه عندما يرفضون التحديث بدعوى أنه لا يناسب مجتمعاتنا.

ما نقترحه على الباحثين الاجتماعيين العرب هو إجراء دراسات إمبيرية (اختبارية) للواقع الاجتماعي بوجه عام، وللواقع المميز للأقطار أو الأقاليم العربية المختلفة بوجه خاص للتأكد من صحة الأطروحات النظرية المشار إليها.

فإذا أخذنا الظاهرتين المشار إليهما في النموذج الأول (هجرة الريفيين إلى المدن وضآلة مساهمة المرأة في قوة العمل) يمكن أن يكون نموذج الربط بين مقولات نظرية التحديث والدراسات الاختبارية للظاهرتين المذكورتين على النحو التالي :

نموذج (٢)

للربط بين الدراسات الإمبيرية والمقولات النظرية في البحث السسيولوجي



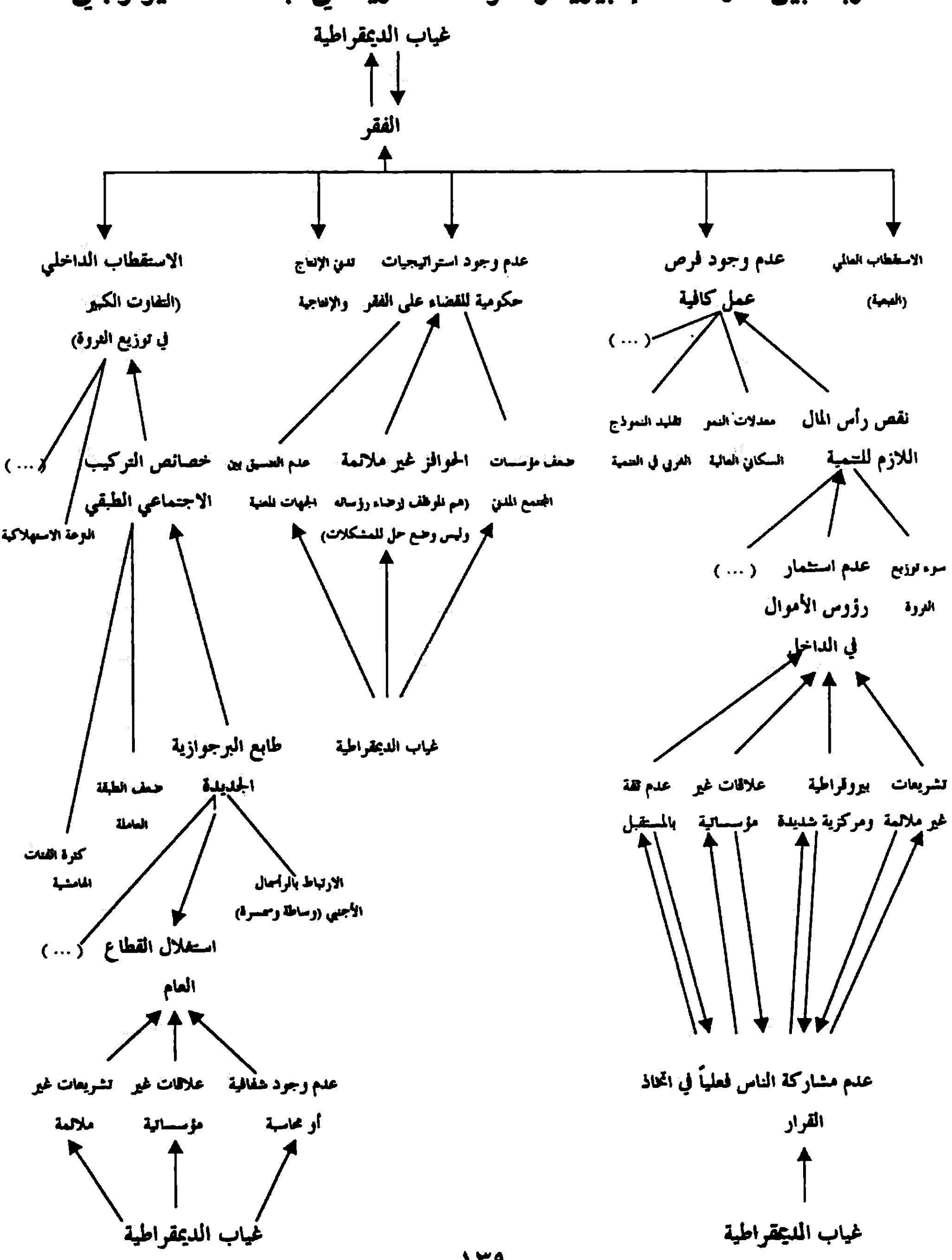
وبالطريقة نفسها يمكننا البحث في العلاقة بين ظاهرة اجتماعية ما (كظاهرة الفقر مثلاً) وبعض خصائص النظام السياسي (مثل غياب الديمقراطية).

إن دراسة أية ظاهرة فرعية من الظاهرات المشار إليها في النموذج التالي (انظر نموذج ٣) كظاهرة «البيروقراطية والمركزية الشديدة» أو هيمنة العلاقات العائلية أو العشائرية أو المناطقية أو غيرها من العلاقات بالتي نسميها «علاقات غير مؤسساتية» يجب أن تبحث في إطار علاقتها بمقولة نظرية محددة (هي العلاقة بين الفقر وغياب الديمقراطية في مثالنا هذا). كما يمكن للباحث أن يدرس خصائص التركيب الاجتماعي أو خصائص بعض أجزاء هذا التركيب في إطار العلاقة نفسها.

فإذا تضافرت جهود الباحثين العرب في دراسة مختلف أوجه البناء الاجتماعي انطلاقاً من أسس نظرية محددة، وإن كانت مختلفة، نكون أمام بحث سسيولوجي عربي أصيل ومجدد. بل أجازف بالقول: إننا بهذا نكون قد بدأنا السير باتجاه تأسيس مدرسة عربية في البحث الاجتماعي.

نموذج (٣)

للربط بين الدراسات الإمبيرية والمقولات النظرية في البحث السسيولوجي



المراجـــع

١ - عبد الصمد الديالمي، (في حوار أجراه معه حمداش عمار حول وضع البحث السسيولوجي في المغرب، «المستقبل العربي»، عدد ١٣٤، ١٩٩٠م.

٢ - كتب خلال العقدين الأخيرين عدد من الدراسات حول هذا الموضوع. انظر على سبيل المثال :

● عبد الباسط عبد المعطي، التبعية في العلم الاجتماعي، «الوحدة»، عدد ٤٥، ١٩٨٨ .

● عبد الخالق عبد الله، التبعية والتبعية الثقافية، «المستقبل العربي»، عدد ٨٣، ١٩٨٦.

● سمير نعيم أحمد، بحوث علم الاجتماع والالتزام بقضايا الإنسان العربي، (ورقة مقدمة لمؤتمر علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربي)، الكويت، ١٩٨٤.

● فيصل دراج، وضع الثقافة في ظل التبعية، «قضايا فكرية»، الكتاب الثاني، القاهرة، ١٩٨٦.

● خضر زكريا، الباحث الاجتماعي العربي والسياسة، «الوحدة»، العدد ٥٨/٥٩، ١٩٨٩.

انظر كذلك بحوث كل من : عزت حجازي، سالم ساري، عبد الباسط عبد المعطي في كتاب : «نحو علم اجتماع عربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦.

٣ - مهدي عامل، مقدمات نظرية لدراسة أثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني، ط ٥، الفارابي، بيروت، ١٩٨٦، ص ٢٢٢.

٤ - المرجع السابق، ص ٣٧١.

٥ - انظر مصطفى عمر التير، ملاحظات حول استخدام النهج العلمي في دراسة الظاهرة الاجتماعية، «الوحدة»، عدد ٥٠، ١٩٨٨.

٦ - سمير أمين، الاجتهاد والإبداع في الثقافة العربية أمام تحديات العصر، «المستقبل العربي»، عدد ١٣٣، ١٩٩٠.

٧ - انظر خضر زكريا، النظريات الاجتماعية المعاصرة، جامعة دمشق، ١٩٨٩.

٨ - انظر سمير أمين، ما بعد الرأسمالية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٧٩.

٩ - الطاهر لبيب، سسيولوجية الثقافة، دار ابن رشد، عمان، ١٩٨٦، ص ١٦ - ١٧.

١٠- قد نتفق مع مصطفى عمر التير في التمييز ببين «المنهج» و «النهج العلمي»، لكننا لا نرى رأيه في أن هذا النهج يجب أن يكون واحداً عند جميع الباحثين، وأن له «صفات أربع» لا تتغير. (انظر التير، المرجع المذكور).

التفكير الاجتماعي والاقتصادي في كتاب: (إغاثة الأمة بكشف الغمة) للمقريزي

د. نجمان ياسين
كلية الآداب - جامعة الموصل

التفكير الاجتماعي والاقتصادي في كتاب : « إغاثة الأمة بكشف الغمة» للمقريزي

د. نجمان ياسين

كلية الآداب - جامعة الموصل

رغم أن المقريزي يفصح في أكثر من مؤلف تاريخي له، عن شعور تاريخي مرهف، واهتمام خاص بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي[١]. إلاّ أن المؤسف يتجسد في غمطه حقه ونسيان دوره في مجال الكتابة التاريخية المعبِّرة عن وعي بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية، ولعل ما لفت نظرنا فكرة لأحد الباحثين المحدثين، نصها أن:

« مأساة ابن خلدون في رأيي هي أنه لم يخلف وراءه تلامذة حملوا عنه علمه وتقدموا به إلى الأمام[٢]، وقرر باحث آخر :

«انه من الملاحظ أن المقريزي لم يطمح، أو لم يستطع الوصول إلى نواظم أو مقولات نظرية اجتماعية عامة، وإنما بقي، بشكل عام، ضمن الإطار العملي للمشكلة[٣]. وإذا كان مرغوليوث قد اكتفى بالحديث عن خطط المقريزي ولم يتطرق إلى آرائه الاجتماعية والاقتصادية ووصفه بأنه قلما يرتفع على المتوسط في أي جانب، فإنه قد واجهنا بحكم فيه إعمام بقوله:

«ويبدو أنه لم يوجد كاتب عربي آخر سار على نهج شبيه بنهج ابن خلدون[٤]، وتقصر د. سيدة إسماعيل كاشف تناولها للمقريزي على كتابه «المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار» فتفيد بأن :

«المقريزي في هذا الكتاب يصف المدن والأحياء المختلفة والأسوار والعمائر ويتكلم أيضاً على السكان وعلى مشيدي العمائر المختلفة كما يتطرق إلى تاريخ مصر في

العصور الإسلامية ويعنى عناية خاصة كما ذكرنا بآثار وبحضارة الشعب المصري آنذاك[٥]، بينما تشير إشارة مبتسرة إليه بما يخص اهتمامه بالتاريخ الاقتصادي[٦].

ويبدو مما سبق أن الآراء السابقة تقع ضمن النسيان أو الإغفال لدور المقريزي وإسهامه المميز في حقل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي. وربما تعدت ذلك إلى إسقاط هذا الإسهام.. والواقع أن الباحث المتفحص لكتاب المقريزي، سيضع اليد على وفرة وغزارة من المعلومات التاريخية ذات الطابع الاجتماعي والاقتصادي التي أدرجت في بناء مرسوم، وعبرت عن منهج وفهم معين جعلت من المقريزي مؤرخاً حصيفاً، عميقاً لا يقف عند حدود الظاهرة التاريخية، بل يتجاوزها إلى الجوهر والقانون الذي يحكمها، ولعل هذا الاهتمام الخاص من قبل المقريزي لا يقف عند كتاب «إغاثة الأمة بكشف الغمة» إذ نستطيع القول إنه يمتد إلى كتب أخرى [٧]، بيد أن تطبيقنا سينصب على كتاب «إغاثة الأمة بكشف الغمة» لأنه يظهر بعمق ووضوح متانة العلاقة بين التفكير الاجتماعي والاقتصادي عند المقريزي، ولا يقف عند الجوانب الاقتصادية فحسب، شأن الكتابين الخاصين بالنقود والأوزان والمكاييل .. أي سنحاول دراسة طبيعة هذا الكتاب وما عبر عنه فيه المقريزي وأبرز ملامح التفكير الاجتماعي والاقتصادي فيه وله فلربما نقف فيه على الأفكار التي ترقى لتبيان الأسباب والدوافع، وتدرك وبفهم عال الداء والدواء في الاقتصاد والمجتمع، وبالتالي الخروج بمفاهيم نظرية ومقولات عقلية تندرج ضمن الرؤية العلمية، وتغادر دائرة الجبرية والحتم الجغرافي والاقتصادي. لقد حاولنا في هذا البحث، أن نعتمد وبشكل كبير على النصوص التي وردت في «إغاثة الأمة بكشف الغمة» ذلك أن الخروج بأحكام تحدد تفكير المقريزي اجتماعياً واقتصادياً لن تكون كبيرة الإقناع للدارس والباحث، ما لم يقفا على النص الأصلي، ومعروف أن في هذا احترازاً من تحميل النصوص أكثر مما تتحمل.

الكتاب أساساً يدرس المجاعات والكوارث الطبيعية والاجتماعية التي حلت بمصر منذ العصور القديمة حتى عصر المقريزي نفسه حيث يبرز سنوات الجدب والقحط ونقص المياه

والآفات الطبيعية، ويحلل غلاء الأسعار والتضخم، ويظهر أن مصر بين سنتين ٧٩٦، ٨٠٨هـ قد تعرضت لأكثر من مجاعة فقد المقريزي في إحداها ابنته - الأمر الذي أثّر في نفسه بعمق وأورثه حزناً شديداً [٨]، وهذا يعني أن جانب المعاناة والمعايشة للمشكلة متوفرة فيه، فإذا علمنا أنه يتوفر على جانب العلم والمعرفة بطبيعة ما يحدث، أدركنا مدى الأصالة في كتابه هذا.

ابتداءً يقرر المقريزي، أن هذه المجاعات والمحن مرتبطة بأسباب مشخصة، وأنها ليست قدراً لايمكن الفكاك منه، إذ يرفض الاستسلام الجبري ويأخذ بمبدأ السببية، مقرراً أن ما تحدثه الطبيعة يمكن تجاوزه من قبل الإنسان الذي بمقدوره تحاشي المجاعة أو الكارثة الطبيعية عن طريق التخطيط والتصرف المستند إلى معرفة الأسباب والدوافع، فهي تنتهي بانتهاء هذه الأسباب المرتبطة بسوء السياسة الاقتصادية للمسؤولين في الدولة:

«وبعد فإنه لما طال أمد هذا البلاء المبين، وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهين، ظن كثير من الناس أن هذه المحن لم يكن فيما مضى مثلها ولا مرّ في زمن شبهها، وتجاوزوا الحد فقالوا لايمكن زوالها، ولا يكون أبداً من الخلق انفصالها، وذلك أنهم قوم لا يفقهون، وبأسباب الحوادث جاهلون، ومع العوائد واقفون، ومن روح الله آيسون ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته وعرفه من أوله إلى غايته، علم أن ما بالناس سوى تدبير الزعماء والحكام، وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد. لا إنه كما مرّ من الغلوات وانقضى من السنوات المهلكات، إلاّ أن ذلك يحتاج إلى إيضاح وبيان، ويقتضي إلى شرح وتبيان، فعزمت على ذكر الأسباب التي نشأ منها هذا الأمر العظيم، وكيف تمادى بالبلاد والعباد هذا المصاب الشنيع، واختم القول بذكر ما يزيل هذا الداء ويرفع البلاء» [٩].

فالمقريزي هنا لا يصف الداء فحسب وإنما يتجاوزه إلى وصف الدواء، فهو لا يقف عند النكبات والمجاعات، بل يسعى لوضع الحلول لزوالها، ولنا أن نسأل ما هي الأسباب التي تخلق هذه المحن والمجاعات في نظر المقريزي؟ .. يحدد المقريزي الأسباب في :

١ - الآفـات الطبيعيــة :

من قصور مياه النيل أو فيضانه، ومن قحط وهبوب رياح وعواصف حارة ورملية أو جراد يأتي على الزروع أو وباء يتفشى ويجهز على الناس، وغير ذلك:

«ثم وقع الغلاء في الدولة الأيوبية وسلطنة العادل أبي بكر بن أيوب في سنة ست وتسعين وخمسمائة : وكان سببه توقف النيل عن الزيادة وقصوره عن العادة، فانتهت الزيادة إلى إثنى عشر ذراعاً وأصابع، فتكاثر مجيء الناس من القرى إلى القاهرة من الجوع، ودخل فصل الربيع فهب هواء أعقبه وباء وفناء، وعدم القوت حتى أكل الناس صغار بني آدم من الجوع، فكان الأب يأكل ابنه مشوياً ومطبوخاً، والمرأة تأكل ولدها، فعوقب جماعة بسبب ذلك. ثم فشا الأمر وأعيا الحكام : فكان يوجد بين ثياب الرجل والمرأة كتف صغير أو فخذه أو شئ من لحمه، ويدخل بعضهم إلى جاره فيجد القدر على النار فينتظرها حتى تتهيأ، فإذا هي لحم طفل، وأكثر ما يوجد ذلك في أكابر البيوت، ووجدت لحوم الأطفال بالأسواق والطرقات مع الرجال والنساء مختفية .. ثم تزايد الأمر حتى صار غذاء الكثير من الناس من لحوم بني آدم بحيث ألفوه، وقل منعهم منه لعدم القوت من جميع الحبوب وسائر الخضراوات وكل ما تنبته الأرض[١٠].

ورغم أن المقريزي يرسم هذه الصورة الدامية التي ترينا سعة حجم الكارثة الطبيعية والاجتماعية، إلا أنه لا يرى في ذلك ثباتاً وديمومة، فالظاهرة الاقتصادية والاجتماعية نسبية، ولا تمتلك ديمومة أبدية، ذلك أن فهم أسباب المحنة يرتبط بتدخل المسؤولين في الدولة حيث بمقدورهم إيقاف النزيف الاقتصادي والاجتماعي واتخاذ إجراءات اقتصادية صارمة من شأنها أن تحد من الاحتكار وتخفض الأسعار وتخفف عن الناس وترفع البلاء عنهم، ففي الحديث عن الغلاء سنة ٣٥٨هـ يقول :

«ودخل القائد جوهر بعساكر الإمام المعز لدين الله، وبنى القاهرة المعزية وكان مما نظر فيه أمر الأسعار، فضرب جماعة من الطحانين وطيف بهم وجمع سماسرة الغلات بمكان واحد، وتقدم الأتباع الغلات إلا هناك فقط، ولم يجعل لمكان البيع غير طريق واحدة، فكان لا يخرج قدح قمح إلاّ وثقف عليه سليمان بن عزة المحتسب»(١١).

ويقدم المقريزي دليلاً ثانياً على إمكانية تدخل الدولة لرفع الغلاء والتصدي للنكبات والمجاعات وتقليص تأثير الكوارث الطبيعية، عندما يتحدث عن مجاعة سنة ٣٩٨هـ بسبب زيادة مياه النيل أربعة عشر ذراعاً، وكيف تصرف الحاكم بأمر الله لمعالجة هذه المجاعة:

«... فعظم الأمر، وكظ الناس الجوع، فاجتمعوا بين القصرين، واستغاثوا بالحاكم في أن ينظر لهم، وسألوه ألاّ يهمل أمرهم، فركب حماره وخرج من باب البحر، ووقف وقال : أنا ماضٍ إلى جامع راشدة، فأقسم بالله لئن عدت فوجدت في الطريق موضعاً يطؤه حماري مكشوفاً من الغلة لأضربن رقبة كل من يقال لي إن عنده شيئاً منها، ولأحرقن داره وأنهبن ماله، ثم توجه وتأخر إلى آخر النهار، فما بقي أحد من أهل مصر والقاهرة وعنده غلة حتى حملها من بيته أو منزله وشونها في الطرقات، وبلغت أجرة الحمار في حمل النقلة الواحد ديناراً، فامتلأت عيون الناس، وشبعت نفوسهم وأمر الحاكم بما يحتاج إليه كل يوم، ففوضه على أرباب الغلات بالنسيئة، وخيرهم بين أن يبيعوا بالسعر الذي يقرره بما فيه من الفائدة المحتملة لهم وبين أن يمتنعوا فيختم على غلاتهم ولا يمكنهم من بيع شئ منها إلى حين دخوله الغلة الجديدة، فاستجابوا لقوله وأطاعوا أمره، وانحل السعر وارتفع الضرر، ولله عاقبة الأمور»(١٢).

ويورد مثلاً ثالثاً يبين كيف أن الآمر بأحكام الله قد عالج الغلاء في زمنه تأكيداً لقدرة الدولة في دفع البلاء عن الناس وتحجيم الغلاء:

«.. فختم على مخازن الغلات وأحضر أربابها وخيّرهم في أن تبقى غلاتهم تحت الختم إلى أن يصل المغل الجديد، أو يفرج عنها وتباع بثلاثين ديناراً كل مائة أردب، فمن أجاب أفرج عنه، وباع بالسعر المذكور، ومن لم يجب أبقى الختم على حواصله، وقدر ما يحتاج إليه الناس في كل يوم من الغلة، وقدر الغلال التي أجاب التجار إلى بيعها بالسعر المعين، وما تدعو إليه الحاجة بعد ذلك، غلات الديوان على الطحانين بالسعر، فلم يزل الأمر على ذلك إلى أن دخلت الغلة الجديدة، فانحلت الأسعار، واضطر أصحاب الغلة المخزونة إلى بيعها خشية من السوس، فباعوها بالنزر اليسير، وندموا على ما فاتهم من البيع الأول»[١٣].

ويحدد المقريزي أسباب الغلاء الفاحش الذي وقع في عهد المستنصر بسبب قصور مياه النيل وغياب المزارعين واختلال منظومة الري إضافة إلى ضعف السلطنة وانحلال مور الدولة سياسياً، والمتمثل في استيلاء الأمراء على مقاليد الأمور بحيث عمت الفتن بين البدو وغابت الطمأنينة وافتقد الأمان، وساد الخوف، وانتشر الوباء، واشتعلت الأسعار، ووصل الأمر إلى أن الناس :

« ... أكلت الكلاب والقطط حتى قلت الكلاب، فبيع كلب ليؤكل بخمسة دنانير، وتزايد الناس حتى أكل الناس بعضهم بعضاً، وتحرر الناس، فكانت طوائف تجلس بأعلى بيوتها ومعهم سلب وحبال فيها كلاليب، فإذا مر بهم أحد ألقوها عليه ونشلوه في أسرع وقت وشرّحوا لحمه وأكلوه، ثم آل الأمر إلى أن باع المستنصر كل ما في قصره من ذخائر وثياب وأثاث وسلاح وغيره، وصار يجلس على حصير، وتعطلت دواوينه، وذهب وقاره، وكانت نساء القصور تخرجن ناشرات شعورهن تصحن : الجوع! الجوع! تردن المسير إلى العراق، فتستقطن عند المصلى، وتمتن جوعاً»[١٤].

فالمقريزي في تشخيصه الدقيق للبلاء والكارثة، لا يقف عند حدود المسألة الطبيعية، وإنما يتعداها إلى سياسة الدولة الاقتصادية وإلي دور المحتكرين في التخريب

الاقتصادي من أمراء وتجار مياسير، ولذا فهو يستكمل تفكيره بشأن الغلاء والمجاعات إلى إيراد أسباب أخرى تتمثل في :

٢ - الأسباب السياسية والإدارية :

إن الفوضى السياسية في زمن المماليك قد تداخلت مع الاختناقات الاجتماعية والاقتصادية، فالحكام قد اتصفوا بسياسة مالية خرقاء ولم يكن ليعنيهم سوى تكديس الأموال في خلال منح الوظائف والرتب الإدارية المؤثرة، لقاء المال أو الرشاوى، فتم بيع وظائف كبرى واشتريت وظائف عسكرية وسياسية وإدارية ودينية وفكرية، وكان من الطبيعي لمجموعة من الفاسدين الجاهلين الذين أحرزوا مواقعهم عن طرق غير مشروعة، أن يقوموا بممارسات اقتصادية واجتماعية ذات مردود مدمر على الدولة والمجتمع وحياة الناس:

«وأصل هذا الفساد ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة، كالوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى شئ منها إلاّ بالمال الجزيل، فتخطى لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ إلى ما لم يكن يؤمله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة، لتوصله بأحد حواشي السلطان، ووعده بمال للسلطان على ما يريده من الأعمال، فلم يكن بأسرع من تقلده ذلك العمل وتسليمه إياه، وليس معه وما وعد به شئ قل ولا جل، ولا يجد سبيلاً إلى أداء ما وعد إلاّ باستدانته بنحو النصف مما وعد به، مع ما يحتاج إليه من شارة وزي وخيول وخدم وغيره، فتضاعفت من أجل ذلك عليه الديون، ويلازمه أربابها، لا جرم أن يغمض عينية ولا يبالي بما أخذ من أنواع المال، ولا عليه بما يتلفه في مقابلة ذلك من الأنفس، ولا بما يريقه من الدماء، ولا بما يسترقه من الحرائر، ويحتاج إلى أن يقرر على حواشيه وأعوانه ضرائب، ويتعجل منهم أموالاً، فيمدون هم أيضاً أيديهم إلى أموال الرعايا، ويشرئبون لأخذها بحيث لا يعفون ولا يكفون ، ثم ينساق البائس في جمع الأموال التي استدانها إذا أتته استدعاءات من

الأمراء وحواشي السلطان، أو نزل به أحدٌ منهم إن كان المتولى متقلداً عملاً من أعمال الريف، فيحتاج له إلى ضيافات سنية ومقادم جليلة من الخيول والرقيق وغير ذلك بحسب الحال، ولا يشعر مع ذلك إلاّ وغيره قد تقلد ذلك العمل بمال التزم به، وقد بقيت عليه جملة من الديون، فيحاط على ما يوجد له من أثاث وحيوان وغيره، ويشخص في أنحس حال، وقد أحيط كما ذكرنا بماله، ويعاقب العقوبات المؤلمة، فلا يجد بداً من الالتزام بمال آخر، ليقلد العمل الأول أو غيره من الأعمال، فلما دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم، اختلت أحوالهم وتمزقوا كل ممزق، وجلوا عن أوطانهم، فقلّتْ مجابي البلاد ومتحصلها لقلة ما يزرع بها، ولخلو أهلها ورحيلهم عنها لشدة الوطأة من الولادة عليهم، وعلى من بقي منهم، وكان هذا الأمر كما قلنا مدة أيام الظاهر برقروق»[١٥].

هكذا إذن يرينا المقريزي أن الفساد يبدأ من الرأس ليدب في الجسد، وأن أعلى الهرم السياسي عندما يكون منحلاً فإن الانحلال سيجرف جوانبه وقواعده، معبراً برصده الذكي عن تأثير سوء الإدارة والرشوة وعدم كفاءة أصحاب المناصب، على الأحوال الاجتماعية لسكان الريف وعلاقة ذلك بتدمير اقتصاده وهجرة سكانه وإفقارهم، ليدهموا المدن ويثيروا الكثير من المشاكل، فتتفاقم المجاعة وتشتد وطأة الأسعار والغلاء، ويقرر بمرارة أن إهمال الدولة للأمور يورث البلاء ويضر بالناس موحياً بإدانة للترف والمترفين:

«وتزايدت غباوة أهل الدولة، وأعرضوا عن مصالح العباد، وانهمكوا في اللذات لتحق عليهم كلمة العذاب - وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مُترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا»[١٦].

وواضح هنا الربط الذي يقيمه المقريزي بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي واقتصادي وفق رؤية ترى في الظاهرة أكثر من دلالة، وتصل إلى أكثر من سبب محرك لها، ومن هنا فهو يضيف إلى أسباب الغلاء، أسباباً أخرى تتمثل في :

يرجع المقريزي ارتفاع غلاء الأطيان، أي القطائع والأراضي الزراعية في الريف إلى علاقة المصلحة ذات الطابع النفعي المتبادل بين الولاة في الدولة وبين أصحاب الملكيات الكبيرة في تحالف صريح لاستنزاف فلاحي الريف عبر تشديد بدلات إيجار الأراضي واستخدامهم في أعمال السخرة، وتسخيرهم لتحقيق مآرب وفوائد لمصلحة المتنفذين من كبار المسؤولين في الدولة وأصحاب الشأن :

« ... وذلك أن قوماً ترقوا في خدم الأمراء يتولفون إليهم بما جبوا من الأموال إلى أن استولوا على أحوالهم، فأحبوا مزيد القربة منهم ولا وسيلة أقرب إليهم من المال، فتعدوا إلى الأراضي الجارية في إقطاعات الأمراء، وأحضروا مستأجريها من الفلاحين، وزادوا في مقادير الأجر، فثقلت لذلك متحصلات مواليهم من الأمراء، فاتخذوا ذلك يداً يمنون بها إليهم، ونعمة يعدونها إذا شاءوا عليهم، فجعلوا الزيادة ديدنهم كل عام، حتى بلغ الفدان لهذا العهد نحواً من عشرة أمثاله قبل هذه الحوادث. لا جرم أنه لما تضاعفت أجرة الفدان من الطين إلي ما ذكرنا، وبلغت قيمة الأردب من القمح المحتاج إلى بذره ما تقدم ذكره وتزايدت كلفة الحرث والبذر والحصاد وغيره وعظمت نكاية الولاة والعمال، واشتدت وطأتهم على أهل الفلح، وكثرت المغارم في عمل الجسور وغيرها، وكانت الغلة التي تتحصل من ذلك عظيمة القدر زائدة الثمن على أرباب الزراعة، سيما في الأرض منذ كثرت هذه المظالم، منعت الأرض زكاتها، ولم تؤت ما عهد من أكلها، والخسارة يأباها كل واحد طبعاً ولا يأتيها طوعاً، ومع أن الغلال معظمها لأهل الدولة أولي الجاه وأرباب السيوف الذين تزايدت في اللذات رغبتهم، وعظمت في احتجار أسباب الرفه نهمتهم، استمر السعر مرتفعاً لا يكاد يرجى انحطاطه فخرب بما ذكرنا معظم القرى، وتعطلت أكثر الأراضي من الزراعة فقلّتْ الغلال وغيرها مما تخرجه الأرض لموت الفلاحين وتشردهم في البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب، ولعجز الكثير من أرباب الأراضي عن ازدراعها لغلو البذر وقلة المزارعين، وقد أشرف الأقليم لأجل هذا الذي قلنا على البوار والدمار »(١٧).

ويولي المقريزي أهمية خاصة للنقود ودورها في الأحوال الاجتماعية والاقتصادية عاداً إياها من أسباب الغلاء والمجاعات، وأن لها علاقة وطيدة بالركود والكساد الاقتصادي، فهو يركز على قيمة الذهب بالدرجة الأساس، مع الأخذ بنظر الاعتبار إدراكه لدور النقود في تحقيق الرخاء إذا خلت من الزيوف والفشل، وتمييزه للنقد الثمين عن النقد الرخيص، فقد أكد المقريزي أن الارتفاع الفاحش في الأسعار يرجع إلى طرح كميات كبيرة من النقد ورواج الفلوس المصنوعة من النحاس[١٨].

ويبين المقريزي دور الحاشية في التخريب الاقتصادي وخلق الاختناق في المجتمع بقوله:

«وجاءت حاشية السلطان ومماليكه على الناس، وطمعوا في أخذ الأموال والبراطيل والحمايات، وضربت الفلوس، توقف الناس فيها لخفتها، فنودي في سنة خمس وتسعين وستمائة أن توزن بالميزان وأن يكون الفلس زنة درهم، ثم نودي على الرطل منها بدرهمين، وكان هذا أول ما عُرف بمصر من وزن الفلوس والمعاملة بها وزناً لا عداً»[١٩] . وثمة علاقة بين السيولة النقدية والتضخم وبين ارتفاع الأسعار، وثمة علاقة بين وجود كميات ضخمة من النقود النحاسية وبين الغلاء وتصاعد الأسعار، وثمة تركيز للمقريزي على الذهب وعدّه بمثابة مقياس للقيمة، ووسيلة خلاص من الغلاء والأزمات[٢٠]، مشيراً إلى أن وجود الذهب والفضة مع كميات كبيرة من الفلوس النحاس، قد أفضى إلى إنقاص القيمة الشرائية لهما بسبب التضخم[٢١].

ويتجلى التفكير الاجتماعي والاقتصادي بشكل ساطع وعميق لدى المقريزي في تحديده لفئات المجتمع في عصره، وفق ما يلي :

١ - أهل الدولة.

٢ - أهل اليسار من التجار وأولي النعمة من ذوي الرفاهية.

٣ - الباعة وهم متوسطو الحال من التجار ويُقال لهم أصحاب البز، ويلحق بهم أصحاب المعايش وهم السوقة.

٤ - أهل الفلح وهم أهل الزراعات والحرث، سكان القرى والريف.

٥ - الفقراء، وهم جل الفقهاء وطلاب العلم، والكثير من أجناد الحلقة ونحوهم.

٦ - أرباب الصنائع والأجراء أصحاب المهن.

٧ - ذوو الحاجة والمسكنة، وهم السُؤال الذين يتكففون الناس ويعيشون منهم[٢٢].

ولا يملك الباحث سوى الإعجاب، وهو يقرأ تحليل المقريزي للوضع الاقتصادي لهذه الفئات الاجتماعية، فأهل الدولة من كبار الوزراء والمسؤولين يجنون الأموال الطائلة على حساب بقية فئات المجتمع، وهم يتصورون بأنهم قد زادوا أموالهم، بينما يشير واقع الحال إلى انخفاض قدرتهم الشرائية بسبب التضخم:

«فأهل الدولة لو ألهموا رشدهم، ونصحوا أنفسهم، لعلموا أنهم لن ينلهم ربح البتة بزيادة الأطيان، ولا بغلاء سعر الذهب الذي كان أصل هذا البلاء، وسبب هذه المحن، بل هم خاسرون، وأن ذلك من تلبيس مباشر لهم لنيلهم ما يحبون من أعراضهم. ولا يحيق المكر السيئ إلاّ بأهله»[٢٣]. أما أثرياء التجار وأولو النعمة والترف فإنهم يحققون أرباحاً معتبرة في فترات الغلاء بيد أن قيمة نقودهم تنخفض عما كانت سباقاً لتناقص قدرتها الشرائية وقياسها بالفلوس:

«... فإن التاجر إذا استفاد مثلاً ثلاثة آلاف درهم في بضاعته، فإنما يتعوض عنها فلوساً أو عشرين مثقالاً من الذهب، ويحتاج إلى صرفها فيما لا غنى له عنه من مؤونته ومئونة عياله، وكسوته وكسوة عياله، فهو لو تأمل لاتضح له أنه لما كان أولاً يستفيد في مثل هذه البضاعة ألف درهم مثلاً. أنها تغني عنه في كلفته أكثر مما تغني عنه هذه الثلاثة آلاف درهم من الفلوس بكثير، فالبائس لغباوته يزعم أنه استفاد وفي الحقيقة إنما

خسر، ولسوف عما قليل ينكشف له الغطاء، ويرى ماله قد أكلته النفقات، وأتلفه اختلاف النقود »[٢٣].

بينما تحقق الفئة الثالثة من أرباب المعايش والمهن الأرباح والفوائد الكبيرة مستغلة هذه المحن، وتشترك معها الفئة السادسة في تحقيق هذه الأرباح[٢٥].

أما فئة الفلح، فيقصد بهم أصحاب الأراضي من مزارعين وفلاحين، ويرى أن معظم الفلاحين قد هلكوا بفعل المجاعات والأوبئة، بينما حقق المزارعون ما يرضيهم من فوائد مالية[٢٦].

ويتألق المقريزي في حديثه عن فئة الفقراء الذين هم أكثر الفقهاء وطلاب العلم وموظفي الدولة ليجسد ما لحقهم من أذى واصفاً إياهم بأنهم :

«ما بين ميت أو مشتهي للموت» بسبب سوء ما أصابهم من أضرار وفاقة وضعف في القدرة الشرائية بسبب التخضم»

«... فإن أحدهم إذا أتته مائة درهم مثلاً فإن ما يأخذ عنها فلوساً أو ثلثي مثقال ينفق ذلك فيما كان ينفق فيه من قبل عشرين درهماً من الفضة، فلحقهم من أجل ذلك القلة والخصاصة، وساءت أحوالهم »[٢٧].

أما القسم الأخير من الفئات الاجتماعية، فهم أهل الخصاصة والمسكنة، ففي معظمهم نجد جوعاً وبرداً، ولم يبق منهم إلاّ أقل القليل »[٢٨].

إن المفارقة المثيرة في تحليل المقريزي لهذه الفئات الاجتماعية، هي إشراك أهل الدولة وأثرياء التجار بالثراء من جهة، وبروز فئات أهل المعاش والحرفيين مستغلين ظروف المجاعات والكوارث لتحقيق عوائد مالية عالية من جهة أخرى، بينما كان المثقف والعالم

والمفكر والموظف يندرج ضمن فئة الفقراء ، ولا يعاني من اختناقات المجاعة والكوارث فحسب، وإنما يعاني أيضاً من نهم وجشع أهل الدولة وكبار المسؤولين وسوء تصرفهم، مثلما يعاني من أنانية وطمع التجار المحتكرين المستفيدين من الأوضاع الاستثنائية.



الهوامـــش

١ - انظر : شذور العقود في ذكر النقود، النجف ١٩٦٧.
الأوزان والأكيال ، نشر تخسن، ١٧٩٨.

٢ - الخالدي ، طريف ، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ص ٣٨.

٣ - تيزيني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، ص ٣٩٨.

٤ - مرغليوث، دراسات عن المؤرخين العرب، ص ١٧٢ - ١٧٣.

٥ - إسماعيل، د. سيدة، مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، ص ٦٥.

٦ - المرجع نفسه ، ص ١٠٠.

٧ - انظر: شذور العقود والأوزان، ورد في هامش (١).

٨ - المقريزي ، إغاثة الأمة، ص ١٢ (المقدمة).

٩ - المقريزي ، المصدر نفسه، ص ٢٧ - ٢٨.

١٠ - المصدر نفسه ، ص ٦١ ، ٦٢ ، ٦٣.

١١ - المصدر نفسه ، ص ٤٠ - ٤١.

١٢ - المصدر نفسه ، ص ٤٠ - ٤١.

١٣ - المصدر نفسه ، ص ٥٨ - ٥٩.

١٤ - المصدر نفسه ، ص ٥٤ - ٥٥.

١٦ - المصدر نفسه ، ص ٨٤ .

١٧ - المصدر نفسه ، ص ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦.

١٨ - المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

١٩ - المصدر نفسه ، ص ١١٧ - ١١٨.

٢٠ - المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .

٢١ - المصدر نفسه ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

٢٢ - المصدر نفسه ، ص ١٢٠.

٢٣ - المصدر نفسه ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

٢٤ - المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .

٢٥ - المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

٢٦ - المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

٢٧ - المصدر نفسه ، ص ١٢٣ - ١٢٤ .

٢٨ - المصدر نفسه ، ص ١٢٤ .

المراجع والمصـــادر

- المقريزي ، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥ هـ) .

١ - إغاثة الأمة بكشف الغمة، تقديم : د. سعيد عبد الفتاح عاشور، كتاب الهلال، العدد ٤٧٢، القاهرة ١٩٩٠.

٢ - شذور العقود في ذكر النقود ، النجف ١٩٦٧.

٣ - الأوزان والأكيال ، نشر تخسن ١٧٩٨.

- الخالدي ، طريف

● بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ط١ ، بيروت ١٩٨٢.

- تيزيني ، طيب

● مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق ١٩٧١.

- ميرغليوث

● دراسات عن المؤرخين العرب ، ترجمة : د.، حسين نصار، دار الثقافة، بيروت.

- إسماعيل ، د.، سيدة

● مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٦.

إتجاهات ممثلي تنظيمات المجتمع المدني في الأردن نحو الوحدة العربية في ضوء بعض المتغيرات

د. غازي الصوا

أ. خالد سليمان

الجامعة الأردنية

اتجاهات ممثلي تنظيمات المجتمع المدني في الأردن نحو الوحدة العربية في ضوء بعض المتغيرات

د. غازي الصوا
أ. خالد سليمان
الجامعة الأردنية

المقدمـــــة :

شرّعت حرب الخليج الثانية الأبواب على مصراعيها لتصاعد حدة المقولات اليائسة أو المغرضة التي تذهب إلى الجزم بأفول الفكرة القومية العربية، وتهافت طروحاتها، واندحار التيارات والتنظيمات المعبّرة عنها (Ajami 1997) . غير أن تلك الفكرة التي تكاد تتماهى مع تطلعات التوحد والنهوض العربي، كانت وما انفكت - كما يؤكد مفكرون عديدون - تضرب بأساساتها في أعماق الوعي والوجدان العربي، وذلك على الرغم من تواصل مسلسل الإحباطات والانكسارات العربية، وترسّخ الواقع القطري المعمّق للتجزئة في الوطن العربي (زريق ١٩٩٤).

وفي الوقت الذي تزخر فيه الساحة السياسية والفكرية العربية بقدر وافر من الإسهامات التنظيرية النوعية التي تنحاز لواحد من الاتجاهين المشار إليهما، فإنها تشكو من ندرة حقيقية في الدراسات الميدانية التي تحاول استكشاف مدى انتشار دعاوي هذين الاتجاهين، وتلمّس تأثيراتهما في أوساط الفئات الاجتماعية العربية المختلفة، ورصد اتجاهات تلك الفئات ومواقفها نحو القضايا القومية والوحدوية، بصورة عامة. أما الدراسات الميدانية القليلة الموجودة بهذا الشأن (إبراهيم ١٩٨٠؛ نصار ١٩٨٤؛ بشوش

١٩٨٥؛ الحناشي ١٩٨٩)؛ فقد أجريت في معظمها قبل اشتعال فتيل الأزمة الخليجية، وقبل أن تعصف بالمسرح الدولي جملة من الانعطافات الكوبرنيكية الطابع من قبيل: تصدع الاتحاد السوفييتي وتهاويه، وتربّع الولايات المتحدة الأمريكية على عرش النظام العالمي الجديد متقنعة خلف ستار ما يُعرف بالعولمة، والشروع العربي العلني بالتفاوض مع إسرائيل لحل الصراع المحتدم منذ عقود.

أما دراسة (بني هاني والشريدة ١٩٩٢) التي أجريت في أعقاب معظم تلك التحولات؛ فإنها لم تحفل بالاستفسار عن المتغيرات والعوامل الديموغرافية والاجتماعية التي قد تكون مسؤولة - إلى حد كبير - عن تشكيل بنية آراء مبحوثيها تجاه قضية الوحدة العربية، مما أفقد تلك الدراسة قدراً كبيراً من أهميتها. وذلك كان شأن بقية الدراسات المشار إليها باستثناء دراسة (إبراهيم ١٩٨٠) التي حاولت إيلاء مثل تلك المتغيرات بعض عنايتها، إلا أنها لم توفق إلا في الإحاطة بعدد محدود للغاية من تلك المتغيرات. ويأتي إهمال تلك الدراسات للبحث في المتغيرات الديموغرافية والاجتماعية لمبحوثيها متعارضاً مع الدور المحوري الكبير الذي تؤديه تلك المتغيرات، ليس على صعيد الإسهام في تحديد اتجاهاتهم فحسب؛ وإنما على صعيد مساعدة الباحثين في التنبؤ بالمسارات المستقبلية التي يمكن أن تختطها تلك الاتجاهات أيضاً (Himmelfarb & Eagly 1974).

ولمفهوم الاتجاه تعريفات عديدة تتباين بهذا القدر أو ذلك تبعاً لتعدد المنطلقات المنهجية والنظرية للباحثين الذين تصدوا للخوض في بحث ذلك المفهوم، إلا أن تتبع الخيط المشترك الذي ينتظم معظم تلك التعريفات من شأنه الإفضاء إلى التعامل مع «الاتجاه» بوصفه تعبيراً عن نزعة إنسانية مكتسبة لتقييم الموضوعات بالتفضيل أو عدمه (أنسكو وسكوبلر ١٩٧٢).

ويُعد الاتجاه وفقاً للنظرية المادية الجدلية التي تستلهمها هذه الدراسة مرجعية نظرية توجه تحليلاتها أحد تجليات الوعي الاجتماعي للأفراد، الذي وإن كان يأتي انعكاساً لواقعهم الاجتماعي، إلا أنه يمتلك القدرة على التأثير في بنية ذلك الواقع ومعطياته تحت مظلة علاقة ذات طابع جدلي، مما يشير بصورة ضمنية إلى أن اتجاهات الأفراد لا تتشكل في فراغ معزول؛ وإنما تتكون ضمن حدود واقع اجتماعي معين يعايشونه، بأبعاده الذاتية والموضوعية. أي أن اتجاهات أولئك الأفراد، تأتي محصلة للتفاعل القائم بين منظومة كلية تتضمن ظروفهم الفردية، وخبراتهم المعيشية، ومستوياتهم الثقافية، وانتماءاتهم المختلفة، واحتياجاتهم، وأهدافهم ومصالحهم، وطرائق رؤيتهم واستيعابهم لما يفرزه الواقع الاجتماعي من أحداث، وما يشتمل عليه هذا الواقع من علائق، وتقاطعات، وتناقضات، في مرحلة تاريخية محددة. الأمر الذي يستوجب، من جهة أولى، الوقوف عند بعض الخصائص الذاتية المتصلة بمبحوثي الدراسة التي قد تُسهم في تشكيل اتجاهاتهم حيال قضية الوحدة العربية وما يرتبط بها من مسائل، وهذا ما سيتم تناوله في سياق استعراض نتائج الدراسة، كما يستلزم، من جهة ثانية، تصويراً لأهم ملامح الواقع الراهن الذي يمكن اعتباره فضاءً تنشأ اتجاهات مبحوثي هذه الدراسة ضمن أجوائه. وفيما يلي استعراض لأبرز ملامح ذلك الواقع:

ينتمي الأردن - محط تركيز هذه الدراسة - إلى مجموعة البلدان العربية، المشتملة على جملة من الروابط الوحدوية: الوجدانية، والموضوعية ذات الشأن، التي وجدت نفسها بفعل القوى الاستعمارية الغربية، مجزأة إلى ما يزيد على عشرين كياناً سياسياً تفصل بينهما حدود مصطنعة، وتشهد أحوالاً سياسية، واجتماعية، واقتصادية، وثقافية متباينة، حتى على الصعيد الداخلي لكل منها، مما قد يُعمّق من سعة الفجوة التي أحدثت بينها، ويباعد بين توجهات أبنائها وأهدافهم.

ويتسم سكان الأقطار العربية، إلى حد ما، بتعدد أصولهم ومنابتهم، وتنوع خلفياتهم الإثنية، والدينية، والحضارية. وتنسحب هذه الوضعية على الأردن، مما يمكن أن ينعكس اختلافاً، وربما تضارباً في اتجاهات قاطنيه، وفقاً لتمايز انتماءاتهم تلك. ويمكن قول الشئ ذاته، ليس فيما يختص بالمرجعيات الجغرافية، والطبقية، والإيديولوجية، التي تتوزع سكان تلك الأقطار فحسب، وإنما فيما يتعلق، أيضاً، بأنماط شخصياتهم، وسماتهم الذاتية، وظروفهم الحياتية الخاصة (بركات ١٩٨٤).

من جهة أخرى، وبافتراض أن التشابه في الظروف والمعطيات الموضوعية، قد يفضي إلى انبعاث أنساق فكرية متقاربة، فإن من الممكن عزو جزء مهم من الطروحات القومية، التي يمكن تتبعها في المنطقة العربية، إلى الأوضاع التاريخية المشتركة التي اختبرتها المنطقة في سياق تطورها المعاصر، وما عايشته من تجارب تحررية ووحدوية. بيد أن تلك الطروحات القومية الطابع، عادة ما تواجه بالمقاومة من التشكيلات العشائرية، والقبلية، والإثنية القائمة في البلدان العربية، التي ترسّخ النزعات الانفصالية، وتشكّل عقبة جدية أمام طموحات التكامل القومي، أو حتى القطري، في العالم العربي (بركات ١٩٨٤).

ضمن ذات السياق، وفي ظل ثبوت ضآلة جدوى معظم البرامج التي طرحتها التنظيمات القومية، والشيوعية، والاشتراكية العربية، وقصور هذه التنظيمات عن أداء دور إيجابي فاعل على الساحة العربية، التي تتفاقم إشكالياتها وأزماتها في شتى المجالات، وباستيحاء التجربة الناجحة للثورة الإسلامية في إيران، فقد نشطت تيارات الإسلام السياس في منطقة الشرق الأوسط - ومن ضمنها الأردن - في السنوات الأخيرة، ونجحت في نشر أفكارها بصورة ملموسة وسط قطاعات واسعة من المواطنين في العالم الإسلامي، مما يمكن أن يلقي بظلاله على الاتجاهات الفكرية والسياسية السائدة في المنطقة (Munson 1988) . إلا أن أغلبية تلك التيارات، وجدت نفسها، بحكم إيديولوجيتها السلفية ورؤاها المناهضة للواقع القائم، تدخل في مواجهات - تتفاوت حدّتها بهذا لاقدر أو

ذاك، من قطر عربي لآخر - مع السلطات الحاكمة، من جهة، وأنصار الحداثة والعلمنة، من جهة أخرى، الأمر الذي يمكن أن ينعكس، أيضاً، في تركيبة الاتجاهات التي يحملها الإنسان العربي.

ويمرّ الأردن - مثل دول كثيرة في عالم اليوم - بمرحلة انتقالية لم تتبلور ملامحها الأساسية بعد، تتشابك عبرها المعطيات الداخلية والخارجية بشكل وثيق ومعقد، الأمر الذي يكبح سيرورة تشكل اتجاهات واضحة وثابتة لدى مواطنيه. فمعاهدة السلام التي أبرمتها الحكومة الأردنية مع نظيرتها الإسرائيلية عام ١٩٩٤، بوصفها - وفق رؤية القيادة الأردنية - الخطوة الأكثر عقلانية واقتداراً على خدمة المصالح الآنية والمستقبلية للأردن؛ مهددة بالتهاوي، وذلك في ظل التعثر الذي تشهده العملية السلمية في المنطقة؛ نتيجة لتجاوزات الحكومة الإسرائيلية المستمرة، التي تكاد تطيح بعملية السلام برمّتها. إضافة إلى الضغوطات المحلية والعربية التي تمارس على الحكومة الأردنية لحملها على تجميد علاقاتها التطبيعية مع إسرائيل، تلك العلاقات التي يصفها بعضهم بالتسرع، والإسهام في إضعاف الموقف العربي وشرذمته (إسماعيل ١٩٩٥).

وتختلط السياسة بالاقتصاد هنا، فربما كان من الأهداف المركزية التي وقفت خلف اندفاع الأردن إلى توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل؛ سعيه للحصول على مساعدات دولية تعينه على تخطي الأزمة الخانقة التي تعصف باقتصاده منذ أواخر الثمانينات، مما اضطره إلى الامتثال لترتيبات المؤسسات الاقتصادية العالمية - ممثلة في صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، ومنظمة التجارة العالمية - الساعية إلى إلحاق اقتصاديات مختلف دول العالم بركب الاقتصاد الرأسمالي.

وعلى الرغم من إحراز الأردن بعض المكتسبات من جراء إبرامه معاهدة الصلح مع إسرائيل، من مثل إسقاط جزء من ديونه الخارجية، واشتراكه في مشاريع قد تُسهم في النهوض باقتصاده المتعثر، إضافة إلى تحسّن صورته لدى الأوساط الأوروبية والغربية،

واتجاه علاقاته مع دول الخليج العربي نحو الإنفراج، على الرغم من ذلك كله، إلا أنه واجه - في المقابل - بعض المصاعب التي انعكست توتراً في علاقاته مع بعض الأطراف العربية والإسلامية، كما أنه لم يوفق في إقناع المعارضة الأردنية بوجاهة المبررات التي ساقها في معرض دفاعه عن تلك المعاهدة، الأمر الذي أفضى إلى تعكير صفو أجوائه الداخلية أيضاً.

أما الإجراءات الصارمة التي نفذها الأردن بالاعتماد على توجيهات المؤسسات الاقتصادية العالمية، فأسهمت - إلى حد ما - في التخفيف من حدة أزمته الاقتصادية، وتخفيض العجز في موازنته، (الفانك ١٩٩٧). إلا أنها أثارت في الوقت نفسه سخصاً شعبياً عارماً تجلى على شكل انتفاضات جماهيرية غاضبة، تمثل أبرزها في هبّة الجنوب في نيسان من عام ١٩٨٩ التي يمكن اعتبارها مدخلاً ملائماً للحديث عن الديموقراطية في الأردن. تلك الديموقراطية التي تمثل تجسيداً حياً لمفهوم الدمقرطة الدفاعية، الذي يوظفه بعض المنظرين لتفسير التكتيكات الوقائية التي تعمد الدول الريعية إلى توظيفها؛ عندما تجابه صعوبات اقتصادية واجتماعية خطيرة، إذ تلجأ هذه الدول إلى إقرار بعض التدابير الاحترازية ذات المظهر الليبرالي، التي تعطي انطباعاً برحابة المجال المتاح للحريات العامة، غير أنها مصوغة في حقيقتها لترسيخ مصالح الصفوة الحاكمة، وتزييف وعي الجماهير، وتثنيها عن الدعوة إلى إجراء تحولات جوهرية في البناء الاجتماعي (Robinson 1998؛ الصوا وسليمان ١٩٩٩ أ). وربما كان حال الديموقراطية في الأردن لا يختلف كثيراً عن حالها في معظم الأقطار العربية الأخرى التي تشهد أوضاعاً مأزومة بوجه عام، سواء فيما يتعلق بشؤونها الداخلية، أو فيما يتصل بعلاقاتها مع بعضها.

وبالاعتماد على ما سبق، وفي ظل غياب الحياة الديموقراطية الحقيقية، وضآلة الهامش المسموح به للتعبير، فإنه من الممكن افتراض نزوع اتجاهات بعض الأفراد في أجواء

كهذه نحو التذبذب وتدني مستوى الصدق، وربما تنحو صوب التردد أو عدم الوضوح، إن لم تتجه نحو الانتهازية والنفاق؛ طمعاً في إرضاء السلطة الحاكمة وتجنباً لنقمتها، مما يفرض ضرورة التعامل بحرص وتحفظ مع نتائج الدراسات التي تجري في أجواء كهذه.

وعلى صعيد آخر، كثر الحديث في الآونة الأخيرة عما يعرف بتنظيمات المجتمع المدني والأدوار المفصلية التي يمكن أن تنهض تلك التنظيمات بأدائها في مجال نهضة البلدان العربية وتنميتها، وتعزيز الممارسات الديموقراطية فيها. من هذا، ارتأت الدراسة - وبالاتساق مع المكانة المتنامية الشأن التي باتت تشغلها التنظيمات المدنية في الأردن - العمل على استكشاف العلاقة بين بعض المتغيرات الديموغرافية والاجتماعية المتصلة بممثلي تلك التنظيمات من جهة، واتجاهاتهم نحو قضية الوحدة العربية من جهة أخرى، بعد أن تصدى بعض الدراسات لمهمة استطلاع تلك الاتجاهات بصورة عامة (بني هاني والشريدة ١٩٩٢؛ الصوا وسليمان ١٩٩٩ ب).

وبعبارات أكثر تحديداً وتخصيصاً، تفترض هذه الدراسة أن من شأن بعض المتغيرات المتصلة بالخلفية الهيكلية للمبحوثين التأثير في اتجاهاتهم السياسية. ومن هنا ستعمل الدراسة على محاولة معرفة ما إذا كان لكل من (جنس المبحوث، وعمره، وديانته، وحالته الزواجية، وأصله الجغرافي، ومكان نشأته، ومستواه التعليمي، ومجال تخصصه الأكاديمي، ومعدل دخله، ووضعه الطبقي، ومرجعيته الفكرية، ووضعه الحزبي، ومنطلق انتمائه، وفئته التنظيمية) أثر في اختلاف اتجاهاته نحو قضية الوحدة العربية بما يتفرع عنها من أبعاد تتمثل في النقاط التالية: الإيمان بالوحدة، وفوائد قيامها، ومدعمات قيامها، ومعيقاتها، وصيغتها، وهويتها، ومراحلها، وتوقيتها، وطريقة إنجازها، والقوى القادرة على تحقيقه، والأسس الاقتصادية والسياسية الأمثل لها، إضافة إلى ارتباطها ببعض القضايا العربية، والإقليمية، والدولية.

منهجية الدراسة

حرصاً من الدراسة على الخروج بنتائج يمكن تعميمها، فقد عملت على استخراج عينة طبقية بطريقة عشوائية منتظمة من قوائم قادة الرأي المتوافرة لدى مركز الدراسات الاستراتيجية في الجامعة الأردنية لعام ١٩٩٨، التي تضم - فيما تضم - أسماء بمختلف الأشخاص المنتمين إلى تنظيمات المجتمع المدني المختلفة في الأردن. وبلغ عدد أفراد عينة الدراسة (٢٤٥) فرداً يمثلون القطاعات الرئيسة المجسدة لتنظيمات المجتمع المدني، التي توزعت - وفقاً للدراسة - إلى سبعة قطاعات، هي : قطاع القيادات الحزبية، والاقتصاديون، والأكاديميون، والصحفيون والكُتّاب والفنانون، والنقابيون وأعضاء الاتحادات، والمهنيون، بالإضافة إلى كبار موظفي الدولة السابقين والحاليين وشيوخ العشائر ووجهاء مخيمات اللاجئين الفلسطينيين[1]، وذلك بمعدل (٣٥) فرداً لكل قطاع من هذه التنظيمات.

ولقياس اتجاهات أفراد العينة نحو قضية الوحدة العربية بما تشتمل عليه من أبعاد، وما تتصل به من مسائل، تم تصميم استبانة وإخضاعها لتحكيم نخبة من المختصين، والاسترشاد باقتراحاتهم، حتى وصلت الأداة إلى درجة مرتفعة من الثبات والترابط بين بنودها، بلغ نسبتها ٨٠٪ باستخدام معادلة ارتباط بيرسون (انظر الملحق رقم ١).

وعلى اعتبار أن الهدف الأساسي للدراسة يتمركز حول استكشاف العلاقة بين بعض المتغيرات الديموغرافية والاجتماعية للمبحوثين واتجاهاتهم نحو قضية الوحدة، فقد تكونت أداة الدراسة من قسمين رئيسين: اشتمل القسم الأول منهما على جملة من تلك المتغيرات المستقلة التي استهدفت الدراسة قياس تأثيرها في اتجاهات مبحوثيها. أما القسم الثاني للأداة، فقد تضمن المسائل المتصلة بقضية الوحدة، التي تعاملت معها الدراسة بوصفها متغيرات تابعة. وقد تم قياس اتجاهات مبحوثي الدراسة نحو كل من تلك المسائل المتمثلة

في: (الإيمان بالوحدة، وفوائد قيامها، وآليات دعمها، وعوامل إعاقتها، وعلاقتها ببعض القضايا العربية والإقليمية والدولية) باستخدام أنموذج ليكرت الخماسي المتدرج من أقصى مستويات الموافقة حتى أقصى درجات المعارضة. بينما تم قياس اتجاهات المبحوثين نحو كل من مسألة: (صيغة العلاقة بين البلدان العربية، وهوية الوحدة، والنظام السياسي والاقتصادي الأمثل لها، ومراحل قيامها، وتوقيتها، وأسلوب تحقيقها، والقوى القادرة على إنجازها) بترك الحرية للمبحوث لاختيار أحد البدائل من بين جملة من الاختيارات المطروحة.

واستخدمت الدراسة في تحليلها الإحصائي للبيانات التي تم جمعها الحزمة الإحصائية (SAS) بغية رصد اتجاهات مبحوثيها. وقد استخرجت التوزيعات التكرارية، والنسب المئوية بهدف تحديد الخصائص الديموغرافية والاجتماعية للمبحوثين. ولقياس دلالة الفروق في الأوساط الحسابية لاستجابات المبحوثين ممن ينتمون إلى جماعات تنقسم إلى مستويين فقط، تم استخدام اختبار ت (T. Test) للدلالة الإحصائية. ومن أجل معرفة ما إذا كان هناك فروق في متوسطات استجابات جماعات المبحوثين التي تتألف من ثلاثة مستويات فأكثر، وتحديد المستويات أو الفئات التي تميل أعلى الفروق ذات الدلالة الإحصائية لصالحها، عمدت الدراسة إلى استخدام طريقة (Dunn) أو (Bonferroni) للمقارنات المتعددة بين الأوساط الحسابية (Multiple Commparisons among Means) [٢]. وعليه، ستتحدد طريقة تصميم جداول الدراسة وفقاً لنوع اختبار القياس الذي تم توظيفه.

النتائج والمناقشة

في معرض استعراض نتائج الدراسة، ينبغي التنويه إلى أن أسلوب العرض لتلك النتائج قد أملته طبيعة أهداف الدراسة ذاتها، التي انصب تركيزها - في المقام الأول - على محاولة استكشاف الأوجه المختلفة للعلاقة بين بعض المتغيرات الديموغرافية

والاجتماعية المتصلة بالمبحوثين من جانب، والاتجاهات التي يحملونها نحو قضية الوحدة العربية من جانب آخر، وذلك في ضوء الندرة الحقيقية في الدراسات العربية التي حاولت التركيز على تجلية أبعاد تلك العلاقة بطريقة إمبيريقية، ما استدعى إسهاب الدراسة وتفصيلها في تتبع مظاهر تلك العلاقة وتوضيح دلالاتها.

وقبل الشروع في استعراض تلك النتائج ومناقشتها، التي تعبر عن استجابات ممثلي تنظيمات المجتمع المدني قيد الدراسة لأداتها، لابد من توضيح الخصائص الديموغرافية والاجتماعية لأولئك المبحوثين، وإظهار نسب توزيعهم تبعاً لتلك الخصائص، لما في ذلك من أهمية في تقدير قيمة النتائج ودلالاتها.

التوزيعات النسبية لخصائص المبحوثين:

باستقراء البيانات المعطاة في الجدول (١)، يتبين أن الذكور يستأثرون بالحيز الأعظم من الوجود في نطاق تنظيمات المجتمع المدني (٢ر٩٠٪)، قياساً رلى الهامش الضئيل الذي تشغله الإناث (٨ر٩٪). وهذا يعكس ذكورية المجتمع الأردني، واختلال معايير توزيع القوة فيه لصالح الذكور بشكل واضح، على الرغم من أن الإناث يشكلن قرابة نصف المجتمع على الصعيد العددي (دائرة الإحصاءات العام ١٩٩٧).

أما فيما يتعلق بأعمار أفراد العينة؛ فإن أغلبيتهم العظمى تتجاوز سن الثلاثين (٨ر٩١٪)، في الوقت الذي لا تزيد فيه نسبة الذين تقل أعمارهم عن ذلك السن عن (٢ر٨٪). وربما يمكن تفسير هذا في ضوء ما يستدعيه الانخراط الفاعل في تنظيمات المجتمع المدني من مستويات ثقافية وخبراتية متقدمة نوعاً ما، مما يقتضي عادة قضاء أعوام طويلة في التحصيل والإنجاز، إلا أن ذلك التفسير لا يحول دون القول إن هناك نوعاً من التهميش الذي يعانيه أفراد فئة الشباب الذين تقل أعمارهم عن الثلاثين، على الرغم من أنهم يشكلون حوالي (٨٠٪) من سكان الأردن (Sawa 1999).

جدول رقم (١)

توزيع عينة الدراسة حسب الخصائص الديموغرافية والاجتماعية (*)

المتغير	النسبة المئوية	المتغير	النسبة المئوية
الجنس		الفئة التنظيمية	
انثى	9.8	التنظيمات الحزبية	14.3
ذكر	90.2	التنظيمات الاقتصادية	14.3
الفئات العمرية		الاتحادات والنقابات	14.3
اقل من 30 سنة	8.2	التنظيمات المهنية	14.3
30-44 سنة	41.2	التنظيمات الثقافية	14.3
45 سنة فما فوق	50.6	التنظيمات الأكاديمية	14.3
الديانة		التنظيمات السياسية	14.3
مسلم	86.5	المرجعية الفكرية	
مسيحي	13.5	دينية	26.1
الحالة الزواجية		ليبرالية	9
متزوج	81.6	قومية عربية	26.9
غير متزوج	18.4	وطنية وسطية	18.4
الخلفية المكانية للنشأة		اشتراكية	5.7
مدينة	70.6	شيوعية	3.3
قرية	25.7	قومية اشتراكية	2.9
بادية	0.8	قومية دينية	2.9
مخيم	2.9	قومية وطنية	4.8
الأصل الجغرافي		الانتماء الحزبي	
شرقي نهر الأردن	67.8	منتم	24.1
غربي نهر الأردن	32.2	غير منتم	75.9
الدخل الشهري بالدينار الأردني		الاتجاه الحزبي	
اقل من 500 دينار	35.5	غير منتمي	75.9
500-999 دينارا	35.5	إسلامي	4.5
1000-4999 دينارا	29.8	قومي عربي	5.3
5000 فاكثر	3.3	وطني وسطي	6.5
الوضع الطبقي		اشتراكي	2.4
مرتفع	10.6	شيوعي	2.4
متوسط	85.3	قومي وطني	1.3
منخفض	4.1	قومي اشتراكي	1.7
المستوى التعليمي		قاعدة الانتماء	
ثانوي	6.9	قطرية	9.8
دبلوم متوسط	6.9	قومية عربية	36.7
بكالوريوس	50.6	دينية	20.8
دبلوم عال أو ماجستير	16.7	إنسانية	19.2
التخصص الأكاديمي		قومية دينية	4.5
علوم اجتماعية أو إنسانية	55.9	إنسانية قومية	2.9
علوم طبيعية أو تطبيقية	44.1	قومية قطرية	4.9
		إنسانية قومية قطرية	0.4
		إنسانية دينية قومية قطرية	0.8

(*) حجم العينة الكلي = ٢٤٥، ونسبة الاستجابة الكلية = ١٠٠٪

وتظهر البيانات أن معظم أفراد العينة هم من المسلمين (٥ر٨٦٪). أما المسيحيون، فعلى الرغم من أنهم لا يمثلون أكثر من (٣٪) من مجموع سكان الأردن، إلا أنهم يتمثلون في عينة الدراسة بمعدل مرتفع نسبيا (٥ر١٣٪)، وهذا يكشف عن اختلال آخر في بنية توزيع القوة في المجتمع، ويطرح ضرورة إعادة النظر في التوازنات بين الفئات الاجتماعية المختلفة، وفق سياسات أكثر عدالة ومراعاة لطبيعة التركيبة السكانية. إلا أن من الممكن تفسير النسبة المرتفعة للمسيحيين ضمن عينة الدراسة بوصفهم يشكلون أقلية دينية في مجتمع تسوده أغلبية مسلمة، مما يحثهم على بذل جهود مضاعفة من أجل التفوق وإثبات الذات. وربما يمكن تفسير تلك النسبة المرتفعة باستذكار الدور الفاعل والمبكر الذي لعبته الإرساليات التبشيرية المسيحية في إشاعة العلم والثقافة بين صفوف المسيحيين، وإعدادهم لتقلد أرفع المواقع في شتى الحقول، ذلك الدور الذي واصلت الدوائر الغربية الاضطلاع بأدائه لاحقاً تحت مسميات مغايرة. وربما تجد تلك النسبة تعليلاً لها، أيضاً، في ضوء التحالف الراسخ الذي توطدت أركانه بين الأقليات الدينية والإثنية في الأردن من جانب، والنظام الحاكم من جانب آخر.

وتشير بيانات الجدول نفسه إلى أن نسبة المتزوجين من أفراد العينة قد بلغت (٦ر٨١٪)، بينما بلغت نسبة غير المتزوجين منهم (٤ر١٨٪). ويبدو هذا منطقياً في ضوء الارتفاع النسبي في معدل أعمار أفراد العينة. وتظهر البينات أيضاً توزّع الخلفيات المكانية لنشأة أفراد العينة إلى أربع خلفيات: مدينة بنسبة (٦ر٧٠٪)، وقرية بنسبة (٧ر٢٥٪)، وبادية بنسبة (٨ر.٪)، ومخيم بنسبة (٩ر٢٪). وتنسجم هذه النسب - إلى حد ما - مع حقيقة مفادها أن أكثر من (٨٠٪) من سكان الأردن يتركزون في المدن (Sawa 1999)، بيد أنها قد تعبر في الوقت ذاته عن اختلال في توزيعة السكان، وتمتع المدينة بمكانة متميزة متصدرة على حساب الريف، والبادية، والمخيم.

وترجع الأصول الجغرافية لما نسبته (٨ر٦٧٪) من أفراد عينة الدراسة إلى شرق نهر الأردن، بينما ترتد أصول بقية أفراد العينة الذين تبلغ نسبتهم (٢ر٣٢٪) إلى غرب النهر، وهذا يقود إلى طرح قضية عدالة توزيع القوة في المجتمع الأردني مرة أخرى، إذ لا تتلاءم نسبة تمثيل الأردنيين من أصل فلسطيني في تنظيمات المجتمع المدني مع نسبة وجودهم السكاني في المملكة، التي لا يقل متوسطها في أقل التقديرات عن نصف إجمالي السكان[٣].

وتعرض بيانات الجدول انقسام معدلات الدخول الشهرية للمستجيبين إلى أربع فئات: أقل من ٥٠٠ دينار أردني بنسبة (٥ر٣٥٪)، من ٥٠٠ - ٩٩٩ ديناراً بنسبة (٤ر٣١٪)، من ١٠٠٠ - ٤٩٩٩ ديناراً بنسبة (٨ر٢٩٪)، ٥٠٠٠ دينار فأكثر بنسبة (٣ر٣٪). وتبدو هذه الفئات منسجمة مع توزيع أفراد العينة إلى قطاعات وظيفية مختلفة تتباين معدلات الدخل فيها. غير أن نسبة الذين تقل دخولهم عن ٥٠٠ دينار نسبة مرتفعة إلى حد ما، بشكل لا يتلاءم مع مكاناتهم المعنوية في المجتمع.

ويتبين أيضاً أن أغلبية المستجيبين(٣ر٨٥٪) يصنفون أنفسهم ضمن مستوى طبقي متوسط، أما البقية فيدرجون أنفسهم إما ضمن مستوى مرتفع (٦ر١٠٪)، أو ضمن مستوى منخفض (١ر٤٪). وربما كان ارتفاع نسبة الذين يدرجون أنفسهم ضمن المستوى الطبقي المتوسط عائداً إلى الرغبة في الظهور بمظهر المتواضع، وقد يعود إلى ضبابية مفهوم الطبقة الوسطى وهلاميته، إذ يفتقر المفهوم إلى التحديد الدقيق، ويضم في ثناياه قطاعات واسعة من الفئات الاجتماعية التي تتفاوت فيما بينها تفاوتاً واضحاً، ليس فيما يتعلق بمعدلات الدخل فحسب؛ وإنما فيما يتصل، أيضاً، بمستويات المعيشة، والانتماءات الاجتماعية، والسياسية، والفكرية (زكي، ١٩٩٣). وربما يرجع ارتفاع تلك النسبة، أيضاً، إلى ضخامة الميزانية التي تكفل للإنسان الحياة في مستوى معيشي رفيع؛ يبرر له تصنيف ذاته ضمن وضع طبقي مرتفع. أما النسبة المرتبطة بأولئك الذين

يعدون أنفسهم في مستوى طبقي مرتفع، فيمكن تفسيرها في ضوء المكانة الاقتصادية والاجتماعية الرفيعة لبعض المستجيبين. وفي المقابل، ربما يفضي الدخل المنخفض نسبياً لبعض المبحوثين إلى تصنيفهم أنفسهم ضمن وضعية طبقية منخفضة.

وينقسم المستجيبون إلى ستة مستويات تعليمية: الثانوية بنسبة (٩ر٦٪)، والنسبة السابقة ذاتها لمستوى الدبلوم المتوسط؛ أما مستوى البكالوريوس؛ فقد تصدر الحاصلون عليه المستويات كافية، بنسبة (٦ر٥٠٪). وبلغت نسبة الحاصلين على الدبلوم العالي أو الماجستير (٧ر١٦٪)، بينما شغل حملة درجة الدكتوراه ما نسبته (٩ر١٨٪) من أفراد العينة. وتعكس هذه النسب العلاقة الإيجابية بين المستوى التعليمي والانتماء إلى تنظيمات المجتمع المدني؛ فالتعليم شرط أساسي - إلى حد ما، وإن لم يكن كافياً بالضرورة - للانخراط في تلك التنظيمات. أما وجود عدد من ذوي المستويات التعليمية المتدنية ضمن أفراد عينة الدراسة؛ فقد يفسر بالرجوع إلى اشتمال تلك العينة على بعض الفئات التي لا يتحتم على أفرادها الحصول على مستويات تعليمية عليا، مثل: شيوخ العشائر، ووجهاء المخيمات، وأعضاء بعض الاتحادات والنقابات.

وتنحصر التخصصات الأكاديمية للمستجيبين ضمن قطاعين رئيسين: قطاع العلوم الاجتماعية والإنسانية بنسبة (٩ر٥٥٪)، وقطاع العلوم الطبيعية والتطبيقية بنسبة (١ر٤٤٪). وربما يتفوق نسبة المنتمين إلى تخصصات اجتماعية وإنسانية إلى طبيعة تركيبة تنظيمات المجتمع المدني، التي يغلب عليها الاهتمام بالقضايا الاجتماعية، والسياسية، والحقوقية، والاقتصادية، والثقافية.

وتتعدد المرجعيات الفكرية التي يلتزم بها المبحوثون وفقاً لاستجاباتهم أنفسهم؛ فتحتمل المرجعيتان: القومية والدينية مكانة متقدمة في قائمة تلك المرجعيات، إذ تشغل المرجعية القومية ما نسبته (٩ر٢٦٪) من المستجيبين، تعقبها المرجعية الدينية بنسبة

(١ر٢٦٪)؛ أما المرجعية الوطنية الوسطية، فتمثل المستند الفكري لما نسبته (٤ر١٨٪) من المستجيبين، وتعبر تلك المرجعية عن اتجاه يميل في خطوطه العامة إلى التركيز على الهوية والشخصية الوطنية الأردنية، والقضايا الداخلية الراهنة، كما يميل إلى دعم النظام الحاكم بشدة، ويطرح نفسه مدافعاً قوياً عن برامج ذلك النظام وسياساته (الحمارنة ١٩٩٥). ويأتي أنصار المرجعية الليبرالية تالياً بنسبة (٩٪) من المستجيبين؛ ويقصد بالليبرالية عموماً، ذلك الاتجاه الذي يعلي من شأن الفرد في مقابل الجماعة، الأمر الذي يتبلور عبر المناداة بإطلاق حريته في شتى الحقول (زكي ١٩٩٣). ثم يأتي أولئك الذين يتمثلون المرجعية الاشتراكية، ليشغلوا نسبة بسيطة من المستجيبين تبذلغ (٧ر٥٪)، يعقبهم الذين يدمجون بين المرجعيتين: القومية والوطنية بنسبة (٨ر٤٪). أما الذين يجمعون بين المرجعيتين: القومية والدينية، وأولئك الذين يتبنون المرجعيتين: القومية والاشتراكية معا" فيشغلون ما نسبته (٨ر٥٪) من أفراد العينة بمعدل (٩ر٢٪) لكل من الفئتين.

وباستعراض البيانات المتصلة بالمرجعيات الفكرية للمستجيبين، يتبين أن القومية منها بتجلياتها المختلفة، تمثل المرجعية التي تشغل النسبة الأكثر ارتفاعاً من جملة المستجيبين (٥ر٣٧٪). وربما كانت هذه النسبة تُعد مؤشراً على غلبة الحس القومي لدى قطاع لا بأس به من أعضاء تنظيمات المجتمع المدني في الأردن. أما حلول المرجعية الدينية في المرتبة الثانية؛ فربما كان أحد انعكاسات الدور الكبير والفاعل الذي تلعبه التيارات الإسلامية في الأردن في شتى الميادين (مركز الدراسات الاستراتيجية ١٩٩٧). وربما تعبر النسبة التي لا يمكن تجاهلها من أتباع المرجعية الوطنية الوسطية (٤ر١٨٪) عن نجاح الدولة القطرية في إفراد تيار مهم يدافع عن شرعية وجودها، كما قد تعبر عن نزعة بعض المستجيبين لتأكيد ولائهم للنظام الحاكم، إما بحكم مواقعهم الرسمية، أو انتماءاتهم الفكرية، أو ارتهان مصالحهم بدعم النظام. ويمكن أن يعزي انخفاض نسبة المستجيبين

الذين يتبنون المرجعيتين: الاشتراكية والشيوعية إلى العديد من الأسباب الذاتية والموضوعية، وربما كان من أبرزها تداعيات انهيار المنظومة الاشتراكية التي لفتت الأنظار بوضوح إلى خيالية كثير من الشعارات الاشتراكية والشيوعية وصعوبة تحقيقها. أما نزوع بعض المستجيبين لتبني مرجعيات تحاول الدمج بين أكثر من اتجاه - الاتجاه القومي من بينها - ، فربما جاء تعبيراً عن رؤية توفيقية تحاول تجنب الظهور بمظهر مناهض للتوجه القومي.

وتظهر البيانات الفرق الواضح بين نسبة المستجيبين الذين ينتمون للأحزاف الأردنية العاملة على الساحة الأردنية (١ر٢٤٪)، وأولئك الذين لا ينتمون إلى أي من تلك الأحزاب (٩ر٧٥٪)، وبالرغم من ذلك الفرق، إلا أن نسبة المنتمين إلى الأحزاب من ممثلي تنظيمات المجتمع المدني قيد الدراسة تبقى نسبة عالية، بالقياس لما أظهرته نتائج أحد الاستطلاعات، التي أشارت إلى أن نسبة الأردنيين الذين ينتمون إلى أحزاب لا تتجاوز (٢٪) من مجموع الناخبين في الأردن (مركز الدراسات الاستراتيجية ١٩٩٧). ولعل ارتفاع نسبة المنتمين إلى الأحزاب الأردنية ضمن عينة الدراسة، عائد إلى اشتمال تلك العينة على فئة القيادات الحزبية، إضافة إلى العديد من الفئات التي لا يستبعد ميلها للانخراط في العمل الحزبي. وعلى أية حال، يمكن عزو إحجام معظم المستجيبين عن الانضمام إلى الأحزاب الأردنية القائمة؛ إلى الأزمة الحقيقية التي تعاني منها غالبية تلك الأحزاب (الحمارنة ١٩٩٥).

أما فيما يتعلق بالاتجاهات الحزبية لأفراد العينة الذين ينتمون إلى أحزاب أردنية، فتشير البيانات إلى أن الاتجاه الوطني الوسطي هو الاتجاه الأكثر ظهوراً بنسبة (٥ر٦٪) من إجمالي عينة الدراسة، يليه الاتجاه القومي الذي تبلغ نسبة المنضوين تحت لوائه (٣ر٥٪)، أما الاتجاه الإسلامي؛ فيحل ثالثاً بنسبة (٥ر٤٪)، يعقبه كل من الاتجاه الاشتراكي والشيوعي بنسبة (٤ر٢٪) لكل منهما، ولا تبلغ نسبة المنتمين إلى أحزاب

ذات توجه قومي اشتراكي إلا (٧ر١٪)، بينما لا يقل عن هذه النسبة إلا الاتجاه القومي الوطني الذي لا تزيد نسبة المنتمين إليه على (٣ر١٪).

ويبدو أنه من الصعب التعليق على هذه النتيجة؛ نظراً لضآلة النسب التي قد لا تعبر عن الواقع بصورة دقيقة، إلا أنه يمكن القول: إن حلول الاتجاهات الوطنية، فالقومية، فالإسلامية في مقدمة الاتجاهات التي ينتمي إليها المستجيبون الحزبيون، ربما يعبر - إلى حد ما - عن الحيز الذي باتت تشغله تلك الاتجاهات على الساحة الأردنية.

أما القواعد التي ينطلق منها ممثلو تنظيمات المجتمع المدني قيد الدراسة في تصنيف أنفسهم على صعيد الانتماء؛ فتنقسم إلى تسع قواعد، تتقدمها القاعدة القومية بنسبة (٧ر٣٦٪)، تليها القاعدة الدينية بنسبة (٨ر٢٠٪)، فالقاعدة الإنسانية بنسبة (٢ر١٩٪)، ومن ثم القاعدة القطرية بنسبة (٨ر٩٪). أما القاعدة القومية القطرية؛ فينطلق منها (٩ر٤٪) من المستجيبين في تصنيف أنفسهم، تأتي بعدها القاعدة القومية الدينية بنسبة (٥ر٤٪)، تليها القاعدة القومية الإنسانية بنسبة (٩ر٢٪)، لتبقى النسبة الضئيلة المتبقية (٢ر١٪) للذين ينطلقون في تصنيف أنفسهم من معظم القواعد المشار إليها. ولربما تأتي استجابات أفراد العينة المتعلقة بمنطلقات انتمائهم لتعبر عن ميل معظمهم إلى الانضواء تحت مظلة الهوية القومية بشكل أو بآخر، إيماناً منهم بأن تلك الهوية تشكل أرضية صلبة تعزز من إحساسهم بوجودهم.

وتجدر الإشارة إلى أن المستجيبين يتوزعون إلى العديد من الفئات الممثلة لتنظيمات المجتمع المدني في الأردن، التي قامت الدراسة بتصنيفها تحكيماً إلى سبع فئات، هي: (التنظيمات الحزبية، والاقتصادية، والنقابية والاتحاداتية، والمهنية، والثقافية، والأكاديمية، والسياسية المشتملة على كبار موظفي الدولة وشيوخ العشائر ووجهاء المخيمات)، وذلك بنسبة (٣ر١٤٪) لكل فئة من إجمالي عينة الدراسة.

وبقراءة سريعة مختزلة للعرض الآنف ذكره، يتبين أن هناك انخفاضاً واضحاً في نسب تمثيل بعض الفئات الاجتماعية في تنظيمات المجتمع المدني في الأردن، كما هو الحال على سبيل المثال، فيما يتعلق بكل من الإناث، وسكان القرى والبوادي والمخيمات، وذوي المستويات التعليمية المتدنية، والأردنيين من أصل فلسطيني، الأمر الذي قد يكشف عن اختلالات بنيوية متجذرة في البناء الاجتماعي، تتبدى في عدم توفير الإمكانات والسبل الملائمة لانخراط بعض الفئات الاجتماعية في تنظيمات المجتمع المدني، ومن ثم حرمانها من الإسهام الفاعل في أداء أدوار مؤثرة في الحياة للمجتمع. وعليه، يقتضي الأمر إجراء مراجعة شاملة لمظاهر التهميش التي تطال شرائح اجتماعية بعينها، في مقابل الإعلاء من شأن بعض الفئات الاجتماعية الأخرى، ومأسسة الامتيازات الممنوحة لها وإتاحة الفرص أمامها لإشغال مواقع متميزة، متنفذة، وبكثافة لا تتلاءم بحال من الأحوال مع نسبة تمثيلها الديموغرافي في المجتمع، كما هو الأمر فيما يتعلق ببعض الفئات التي يمكن إدراجها ضمن الأقليات الدينية والإثنية (المسيحيين والشركس والشيشان، على سبيل المثال).

وبالرجوع إلى العرض ذاته، يتبدى جلياً ضعف الأحزاب السياسية الأردنية وهشاشتها، وعجز تلك الأحزاب عن استقطاب الأنصار إليها لأسباب عديدة ذاتية وموضوعية، ليس هنا مجال الخوض فيها، ويظهر العرض، أيضاً، ميل قطاع لا بأس به من المبحوثين إلى استلهام المرجعية القومية ومرجعية فكرية رئيسة، واعتماد تلك المرجعية قاعدة لتحديد الهوية والانتماء، مما يشير إلى تغلغل الحس القومي في وجدان الإنسان الأردني بوجه عام، على الرغم من الواقع القطري المهيمن، ومن سلسلة الانكسارات المتلاحقة التي لحقت بالتوجه القومي العربي.

. وتجد الدراسة أن من المفيد القيام باستعراض سريع للنسب الإجمالية العامة التي توضح الخطوط العريضة لاتجاهات المبحوثين نحو كل من المسائل الوحدوية قيد الدراسة (انظر ملحق رقم ١). فقد عبرت الأغلبية (٨ر٨٥٪) عن إيمانها العميق بقضية الوحدة

مؤكدة المكانة الأثيرة التي تشغلها تلك القضية في أعماقها. ولقيام الوحدة وفقاً للأغلبية الساحقة (٩٥ر٥٪) فوائد عميقة من شأنها مساعدة الأمة العربية على مجابهة معظم التحديات الداخلية والخارجية التي تتهدد وجودها، وأمنها، وتقدمها. وذهب (٨٣ر٩٪) من المستجيبين إلى تأييد اعتماد بعض الآليات الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية على المستوى العربي في سياق السعي إلى دعم قضية الوحدة. وتباينت استجابات المبحوثين بشأن البنود المعبرة عن معوقات قيام الوحدة تأييداً ومعارضة، لتبلغ النسبة الإجمالية لتلك الاستجابات (٦٨ر٩٪)، مع انصراف الأغلبية العظمى إلى تحميل أنظمة الحكم العربية، ومؤامرات القوى الاستعمارية الغربية، وإقحام إسرائيل على المنطقة العربية، وتغييب الديموقراطية، وتخوف الأقطار العربية الصغيرة من هيمنة الشقيقات الكبار جل مسؤولية تعويق المشروع الوحدوي العربي. ومال)(٤٥ر٣٪) من المستجيبين - الذين يمثلون النسبة الأعلى - إلى تحبيذ الصيغة الفيدرالية لدولة الوحدة العربية المنشودة، وأبدى حوالي نصف المستجيبين (٤٩ر٨٪) انحيازهم لتأطير دولة الوحدة ضمن إطار إسلامي عروبي.

وارتأى ما نسبته (٣٤ر٧٪) من المبحوثين أن الاقتصاد الإسلامي هو النظام الاقتصادي الأمثل للدولة الوحدوية في حال قيامها. وشكلت التعددية الحزبية النظام السياسي المفضل لدى النسبة الأكثر ارتفاعاً (٦٤ر١٪) من المبحوثين. وأعرب حوالي نصف أفراد العينة (٤٩٪) عن اعتقادهم أن من الأكثر ملاءمة استهلال المسيرة الوحدوية العربية بتشكيل اتحادات إقليمية تضم أقطاراً متجاورة. وأقر (٣٠ر٢٪) من المستجيبين معقولية وإمكان قيام الوحدة العربية خلال عقدين من الزمن، وأبدى أكثر من نصف أعضاء العينة (٥٣ر٤٪) نزوعاً واضحاً لانتهاج الديموقراطية القائمة على اقتناع الجماهير العربية أسلوباً أمثل لإنجاز المشروع الوحدوي، واعتبر (٣٦ر٨٪) من المستجيبين أن تنظيمات المجتمع المدني هي الجهات الأقدر على إنجاح ذلك المشروع[٤].

المتغيرات المستقلة والاتجاهات نحو الوحدة العربية : نتائج اختبار (ت)

يوضح الجدول رقم (٢) نتائج اختبار (ت) التي تظهر تأثير بعض المتغيرات المستقلة ذات الفئتين في اتجاهات المستجيبين نحو كل من المسائل الوحدوية التي اشتملت عليها الدراسة، وتشير البيانات إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠١ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو مسألة واحدة فقط؛ مسألة أساليب تحقيق الوحدة تعزي إلى الجنس. وتميل الفروق في تلك المتوسطات لصالح الإناث، بمعنى أن استجابات الإناث قيد الدراسة نحو تلك المسألة تختلف اختلافاً جوهرياً عن استجابات الذكور، إذ تبين أنهن جميعهن يذهبن إلى تفضيل الأساليب السلمية المعتدلة لإنجاز الوحدة، خلافاً للذكور الذين ينحاز بعضهم إلى تأييد الحلول العسكرية أو الثورية التي تتضمن أشكالاً من العنف. وقد تعزي هذه النتيجة إلى الثقافة المهيمنة التي تفرض صورة نمطية للأنثى قوامها الرقة، والوداعة، والمحافظة، والخنوع، مما قد يدفعها - تحقيقاً لتلك النبوءة - إلى تفضيل الأساليب السلمية، والنفور من العنف(غصوب ١٩٩١). وتأتي تلك النتيجة متعارضة عموماً مع ما خلصت إليه دراسة (Al-Thakeb & Joscph 1982) التي أشارت إلى أن الفئات الهامشية في المجتمع، ومن ضمنها الإناث، أكثر ميلاً للتشدد والتطرف في رؤاها الاجتماعية والسياسية. وربما يمكن تفهم ذلك التعارض في هاتين النتيجتين في ضوء انتماء مستجيبات هذه الدراسة إلى تنظيمات المجتمع المدني، التي يتمتع معظم أفرادها - في حالة الأردن - بمكانات اجتماعية رفيعة المستوى في شتى المجالات.

كما تظهر النتائج أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى لا يتجاوز (٠٥ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو كل من مسألة الإيمان بالوحدة، وهوية الوحدة، والنظام الاقتصادي الأمثل لها فقط؛ تعزى إلى متغير الديانة. إذ تبين أن المسيحيين يميلون في معظمهم إلى دعم الهوية العلمانية العربية، بعكس المسلمين الذين يبدون

جدول رقم (٢)

المتوسطات الحسابية وقيم (ت) لدلالة الفروق بين متوسطات استجابات البحوثين لأبعاد الوحدة العربية في ضوء بعض المتغيرات المستقلة

المتغيرات المستقلة / المتغيرات التابعة		الجنس		الديانة		الحالة الزواجية		الأصل الجغرافي		التخصص الأكاديمي		الانتماء الحزبي	
		أنثى	ذكر	مسلم	مسيحي	متزوج	غير متزوج	شرقي نهر الأردن	غربي نهر الأردن	علوم اجتماعية أو إنسانية	علوم طبيعية أو تطبيقية	منتمي	غير منتمي
	العدد	24	221	212	33	200	45	166	79	137	108	59	186
الإيمان بالوحدة	المتوسط الحسابي	4.45	4.57	4.59	4.39	4.61	4.35	4.50	4.70	4.64	4.46	4.67	4.53
	قيمة ت	0.9636-		1.6689		2.9646-		3.0798-		2.6836		1.9721	
	مستوى الدلالة	0.5080		0.0348		0.9403		0.0303		0.3209		0.1206	
فوائد الوحدة	المتوسط الحسابي	4.70	4.66	4.67	4.57	4.70	4.51	4.60	4.79	4.75	4.54	4.69	4.65
	قيمة ت	0.4740		1.0028		2.1326-		3.1890-		3.2918		0.5488	
	مستوى الدلالة	0.6794		0.2550		0.2305		0.0095		0.0052		0.4160	
آليات دعم الوحدة	المتوسط الحسابي	4.37	4.50	4.49	4.45	4.53	4.31	4.43	4.60	4.58	4.37	4.57	4.46
	قيمة ت	1.1872-		0.4268		2.7526-		2.3791-		3.1743		1.4974	
	مستوى الدلالة	0.6711		0.7015		0.2682		0.6780		0.9836		0.4663	
عوامل إعاقة الوحدة	المتوسط الحسابي	4.20	4.15	4.14	4.24	4.12	4.33	4.14	4.18	4.10	4.22	4.08	4.18
	قيمة ت	0.5008		0.9359-		2.5240		0.7073-		1.7939-		1.3940-	
	مستوى الدلالة	0.6444		0.1478		0.2948		0.3985		0.1145		0.7112	
القضايا العربية والإقليمية والدولية	المتوسط الحسابي	3.95	3.88	3.90	3.78	3.89	3.88	3.82	4.02	3.89	3.87	3.91	3.88
	قيمة ت	0.9554		1.3121		0.0152-		3.5079-		0.3064		0.4859	
	مستوى الدلالة	0.1508		0.4948		0.7593		0.0815		0.1306		0.7130	
صيغة العلاقة بين البلدان العربية	المتوسط الحسابي	3.62	3.83	3.88	3.33	3.86	3.60	3.75	3.92	3.83	3.77	3.74	3.83
	قيمة ت	0.9937-		3.5088		0.6271-		1.2589-		0.4803		0.5641-	
	مستوى الدلالة	0.9472		0.1803		0.8374		0.3842		0.6148		0.3738	
هوية الوحدة	المتوسط الحسابي	2.54	2.68	2.50	3.72	2.62	2.88	2.69	2.60	2.62	2.73	2.81	2.62
	قيمة ت	0.6139-		9.1280-		1.3441		0.5909		0.7317-		1.1546	
	مستوى الدلالة	0.6121		0.0001		0.4708		0.4881		0.0786		0.4074	
النظام السياسي للوحدة	المتوسط الحسابي	3.00	2.92	2.94	2.87	2.94	2.91	3.15	3.48	2.92	2.97	2.71	3.00
	قيمة ت	0.2153		0.2141		0.1165-		3.5654		3253-		1.2923-	
	مستوى الدلالة	0.9409		0.8639		0.4597		0.0002		0.6502		0.4396	
النظام الاقتصادي للوحدة	المتوسط الحسابي	3.20	2.87	2.90	2.93	2.86	3.11	2.90	2.91	3.00	2.78	2.94	3.03
	قيمة ت	0.9674		0.1066-		0.9285		0.0375-		1.0406		2.4362-	
	مستوى الدلالة	0.8285		0.0293		0.6151		0.2069		0.7264		0.4368	
مراحل الوحدة	المتوسط الحسابي	2.62	2.60	2.59	2.66	2.57	2.73	2.64	2.51	2.56	2.64	2.57	2.61
	قيمة ت	0.1514		0.5867-		1.4317		1.3309		0.8365-		0.3308-	
	مستوى الدلالة	0.9383		0.3666		0.3326		0.1706		0.4685		0.7043	
توقيت الوحدة	المتوسط الحسابي	2.58	2.56	2.63	2.15	2.54	2.68	2.65	2.39	2.47	2.68	2.45	2.60
	قيمة ت	0.573		2.0082		0.7360		0.13335		1.1628-		0.6556-	
	مستوى الدلالة	0.8467		0.3686		0.0683		0.9563		0.6096		0.4528	
أساليب تحقيق الوحدة	المتوسط الحسابي	1.37	2.28	2.23	1.96	2.19	2.20	2.22	2.12	2.10	2.30	1.91	2.28
	قيمة ت	3.6883-		0.8236		0.0175		0.4185		0.8555-		1.5788-	
	مستوى الدلالة	0.0041		0.8026		0.9176		0.5329		0.1010		0.0638	
الجهة الأقدر على إنجاز الوحدة	المتوسط الحسابي	3.20	3.46	3.39	3.72	3.45	3.35	3.34	3.63	3.49	3.36	3.55	3.39
	قيمة ت	0.6396-		1.1132-		0.3358-		1.2448-		0.6401		0.6492	
	مستوى الدلالة	0.3051		0.9040		0.6591		0.2723		0.8863		0.7953	

انحيازاً واضحاً للهوية العربية الإسلامية. وقد يمكن فهم هذا الاتجاه لدى المسيحيين بالرجوع إلى البدايات التاريخية لنشوء التوجهات العلمانية في العالم العربي، تلك التوجهات التي تبنتها عناصر مسيحية على الأغلب، وغذتها جهات أجنبية عديدة كانت وما انفكت تتخذ من ورقة الأقليات ذريعة للتدخل في الشؤون الداخلية للبلدان العربية، وإذكاء مشاعر التخوف لدى المسيحيين بالخضوع للأغلبية المسلمة، وفقدان الامتيازات العديدة التي يتمتعون بها في حال احتكام دولة الوحدة المنشودة إلى أسس دينية. وتوزعت استجابات معظم المسيحيين إلى تأييد النظام الرأسمالي أو الاشتراكي للدولة الوحدوية في حال قيامها، بينما لم يبد أي منهم دعمه لنظام الاقتصاد الإسلامي - في الوقت الذي أبدى المسلمون دعمهم القوي لذلك النظام - ربما اعتقاداً منهم بإمكان تضرر مصالحهم ومعاملاتهم المالية في ضوء هيمنة النظام الاقتصادي الإسلامي. وتأتي هذه الرؤية مدعمة لرؤيتهم الرافضة للهوية الإسلامية، التي تعكس قلقاً واضحاً من الإسلام؛ يغذيه وجود بعض التنظيمات الإسلامية المتطرفة التي لا تكتفي باتخاذ مواقف متشددة من الأقليات غير المسلمة فحسب - كما هو الحال في مصر على سبيل المثال - وإنما تعمد أيضاً إلى تهديد الحريات العامة وتضييق الخناق عليها (علي ١٩٩٦). ويرفد ذلك القلق أيضاً بعض الجهات الغربية التي تحاول وصم الإسلام بطابع الإرهاب والتطرف والعنف.

وتشير النتائج أيضاً إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠.٠٥ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو كل من مسألة الإيمان بالوحدة، وفوائد قيامها، والنظام السياسي الأمثل لها فقط، تعزى إلى الأصل الجغرافي. وبعبارات أكثر تحديداً، يظهر الأردنيون من غرب نهر الأردن أكثر إيماناً بقضية الوحدة العربية من أشقائهم من شرق النهر. وربما تستمد هذه النتيجة منطقيتها من هول الكارثة التي لحقت بعرب فلسطين بشكل خاص، نتيجة لاغتصاب أراضيهم وتشريد معظمهم، الأمر الذي قد يبرر تحمسهم لقيام الوحدة أكثر من أشقائهم من شرق النهر، فربما يكون من فوائد قيام تلك

الوحدة تعزيز احتمال تحرير أراضيهم المغتصبة واستعادة حقوقهم السلبية، كما أفاد المستجيبون أنفسهم. أما فيما يتعلق باتجاهات المستجيبين نحو مسألة النظام السياسي الأمثل لدولة الوحدة؛ فتأتي الفروق أيضاً لصالح العائدين لغرب النهر، إذ يتجه تأييد الأغلبية الساحقة منهم نحو نظام التعددية الحزبية، ربما إيماناً منهم بأن الديموقراطية تعد شرطاً ضرورياً لقيام الوحدة، التي قد تعيد إليهم حقوقهم كما تقدم ذكره. أما أشقاؤهم من شرق النهر، فقد يكون لطبيعة النظام الحاكم في الأردن، إضافة إلى وجود هوية وطنية متبلورة ينتمون إليها؛ دور في تفسير تأييدهم الأعلى نسبياً للنظام الملكي نظاماً أمثل لدولة الوحدة المنشودة.

وفيما يتصل بمتغير التخصص الأكاديمي، فإنه لا يلعب دوراً جوهرياً في تحديد اتجاهات المستجيبين نحو جميع المسائل الوحدوية قيد الدراسة، باستثناء مسألة فوائد قيام الوحدة العربية، إذ إن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠١. ر) في متوسطات استجابة المبحوثين نحو تلك المسألة؛ تعزى إلى ذلك المتغير. وتميل الفروقات في المتوسطات إلى جانب ذوي التخصصات الاجتماعية أو الإنسانية. وربما يفسر هذا في ضوء ما تفرضه تلك التخصصات من تعاط مع القضايا الوحدوية والقومية بشكل عام، باعتبارها من القضايا التي قد تقع ضمن نطاق تخصصاتهم الأكاديمية، قياساً إلى ذوي التخصصات العلمية الطبيعية أو التطبيقية التي تميل بأصحابها إلى التكيز على القضايا العلمية، بعيداً عن الميادين الاجتماعية والإنسانية التي تعد قضية الوحدة أحد اهتماماتها.

أما فيما يتعلق بمتغيري الحالة الزواجية والانتماء الحزبي؛ فقد تبين أنهما لا يؤثران تأثيراً معنوياً في اختلاف متوسطات استجابات المبحوثين نحو أي من المسائل الوحدوية قيد الدراسة. وعلى الرغم من ابتعاد هذه النتيجة - في جانب منها - عن التوقعات التي تفترض اختلاف الاتجاهات السياسية للأفراد باختلاف أيديولوجيات التنظيمات التي

ينتمون إليها وبرامجها (علي وآخرون ١٩٩٧)، إلا أنها تعكس واقع الأحزاب الأردنية التي تعاني - في معظمها - من غياب الفواصل والفروق الحقيقية بين برامجها وطروحاتها السياسية (الحمارنة ١٩٩٥).

وبعد الانتهاء من توضيح العلاقة بين اتجاهات المبحوثين نحو المسائل الوحدوية التي اشتملت عليها الدراسة، وبعض المتغيرات المستقلة ثنائية الفئة، سيتم فيما يلي تحليل العلاقة بين تلك الاتجاهات من جانب، والمتغيرات المستقلة التي تزيد فئاتها على اثنتين من جانب آخر، وذلك بتتبع تلك العلاقة فيما يختص بكل مسألة من المسائل الوحدوية قيد الدراسة.

المتغيرات المستقلة والاتجاهات نحو الوحدة العربية:
نتائج اختبار المقارنات المتعددة

تشير نتائج اختبار المقارنات المتعددة الواردة في الجدول رقم (٣) إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠٥.ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو قضية الإيمان بالوحدة العربية، وتعزى إلى كل من متغير (الفئة التنظيمية، والعمر، والمرجعية الفكرية، وقاعدة الانتماء). أما فيما يتعلق بكل من متغير (مكان النشأة، والدخل، والوضع الطبقي، والمستوى التعليمي، والاتجاه الحزبي)، فلم تظهر النتائج وجود فروق دالة إحصائياً في استجابات المبحوثين تعزى إليها. وتميل الفروق في المتوسطات ضمن الفئات التنظيمية إلى جانب ممثلي التنظيمات السياسية، ولصالح الأكبر سناً ضمن الفئات العمرية، ولجهة أنصار المرجعية القومية الدينية ضمن فئات المرجعيات الفكرية، وباتجاه أنصار القاعدة القومية الدينية ضمن فئات قواعد الانتماء.

وتأتي هذه النتائج لتبرز حرص ممثلي التنظيمات السياسية على إظهار إيمانهم بقضية الوحدة العربية أكثر من غيرهم، وربما جاء هذا ليعكس رغبتهم في تأكيد ولائهم لنظام الحكم في الأردن، من خلال تمثل مفردات الخطاب الذي يطرحه ذلك النظام، المتضمن تأكيد

عمق التزامه القومي، وتمسكه بمبادئ الثورة العربية الكبرى. أما انحياز الفروق لصالح فئة المستجيبين الأكبر عمراً، فربما يتفق مع حقيقة نشأة هؤلاء المستجيبين في فترة تاريخية شهدت أوج الحماس القومي، الذي تجذر في وجدانهم على ما يبدو. وحول اتجاه الفروق المتعلقة بالمرجعيات الفكرية وقواعد الانتماء لصالح أنصار التيار القومي الديني، يمكن القول: إن في هذا إشارة واضحة إلى تنامي الوعي لدى أنصار ذلك التيار بضرورة تجاوز الخلافات التي عصفت بالعلاقة بين الإسلاميين والعروبيين ردحاً طويلاً من الزمن، وتأكيد التلاحم التاريخي الحميم بين الإسلام والعروبة، الذي تجلى عبر قرون طويلة من وحدة العالم العربي تحت راية الإسلام (زبادية ١٩٨١).

وفي الوقت الذي قد لا تثير فيه النتائج الذاهبة إلى عدم تأثير كل من متغير (مكان النشأة، والدخل، والمستوى التعليمي)، في اتجاهات المستجيبين نحو مسألة الإيمان بالوحدة العربية علامات كبيرة للتساؤل - على اعتبار أن من المستبعد افتراض ارتهان مسألة كمسألة الإيمان بالوحدة بأماكن النشأة أو الدخول أو المستويات التعليمية - ، فإن النتائج التي تشير إلى غياب ذلك التأثير فيما يتصل بكل من متغيري الوضع الطبقي والاتجاه الحزبي، تدعو إلى التوقف عندها، فمن المتوقع مثلاً أن يكون أفراد الطبقة العليا أقل إيماناً بالوحدة من أفراد بقية الطبقات في المجتمع، وذلك بدافع تخوفهم من اهتزاز أوضاعهم الطبقية المتميزة إذا ما قامت الوحدة، مما يقتضي ضرورة النظر بحرص إلى تلك النتيجة، وتذكر أن الاتجاهات المعلنة للأفراد قد لا تتوافق مع اتجاهاتهم الحقيقية التي يضمرونها.

ومن المتوقع أيضاً أن تفضي الاختلافات في برامج الأحزاب المختلفة ومرجعياتها إلى تباين اتجاهات أعضائها نحو القضايا السياسية المختلفة، إلا أن النتائج تنفي وجود ذلك التباين، مما قد يفسر في ضوء ما سبقت الإشارة إليه من أن الأحزاب الأردنية تفتقر إلى وجود تمايزات حقيقية في برامجها (الحمارنة ١٩٩٥). وقد يفسر أيضاً بالنظر إلى طبيعة المسألة ذاتها، إذ إن من غير المحتمل وجود أحزاب أردنية تجاهر بموقف مناوئ للوحدة.

جدول رقم (٣)

نتائج اختبار المقارنات المتعددة لتباين الفروق بين متوسطات استجابات المبحوثين نحو أبعاد الوحدة العربية في ضوء بعض المتغيرات المستقلة

مصدر التباين / المتغيرات التابعة	الفئة التنظيمية	العمر	مكان النشأة	الدخل	الوضع الطبقي	المستوى التعليمي	المرجعية الفكرية	الاتجاه الحزبي	قاعدة الانتماء
الايمان بالوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.0017	0.0227	0.5060	0.3592	0.9508	0.2728	0.0001	0.5762	0.0118
فوائد الوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.0013	0.0054	0.5624	0.5427	0.6564	0.0461	0.0001	0.6638	0.0150
آليات دعم الوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.0001	0.0165	0.1749	0.1092	0.2417	0.1846	0.0329	0.5622	0.0023
عوامل إعاقة الوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.0134	0.0586	0.7312	0.5324	0.7452	0.9626	0.5894	0.2062	0.1740
القضايا العربية والإقليمية والدولية									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.5238	0.2988	0.6270	0.1362	0.5466	0.3035	0.0001	0.1578	0.0001
صيغة العلاقة بين البلدان العربية									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.0736	0.2694	0.2262	0.0007	0.0164	0.2541	0.0001	0.4275	0.0119
هوية الوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.0001	0.0502	0.5608	0.8639	0.0933	0.1467	0.0001	0.3123	0.1280
النظام السياسي للوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.1824	0.3144	0.3482	0.7295	0.4931	0.2498	0.0001	0.5945	0.0040
النظام الاقتصادي للوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.1540	0.1397	0.7632	0.1709	0.2660	0.8962	0.4709	0.3960	0.5575
مراحل الوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.0900	0.4425	0.9041	0.3688	0.2201	0.8669	0.7050	0.2174	0.9054
توقيت الوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.1235	0.0987	0.0657	0.0081	0.6513	0.1106	0.0028	0.2541	0.6021
أساليب تحقيق الوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.1031	0.2019	0.2239	0.0677	0.1871	0.0598	0.2588	0.9000	0.2612
الجهة الأقدر على إنجاز الوحدة									
قيمة ت	3.077	2.414	2.664	2.664	2.414	2.838	3.242	3.166	3.242
مستوى الدلالة	0.0147	0.4183	0.5539	0.0911	0.2274	0.1933	0.0144	0.6844	0.0401

وتبرز النتائج وفقاً للجدول رقم (٣) فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠.٥ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو مسألة فوائد قيام الوحدة، تعزى لأعمارهم، وفئاتهم التنظيمية، ومستوياتهم التعليمية، ومرجعياتهم الفكرية، ومنطلقات انتمائهم. غير أن النتائج لم تظهر وجود فروق مماثلة بين اتجاهات أولئك المبحوثين نحو تلك المسألة، تعزى لأماكن نشأتهم، ومداخليهم، وأوضاعهم الطبقية، واتجاهاتهم الحزبية. وتميل الفروق ذات الدلالة إلى جانب فئة ممثلي الاتحادات والنقابات ضمن الفئات التنظيمية، والذين يبلغون (٤٥) عاماً فأكثر من بين الفئات العمرية المختلفة، والحاصلين على الثانوية العامة فما دونها ضمن متغير المستوى التعليمي، وأنصار الاتجاه القومي الديني ضمن الفئات المتعلقة بالمرجعيات الفكرية وقواعد الانتماء.

ويبدو أن لدى الفئات الأكبر سناً اقتناعاً راسخاً - بحكم معيشتها الطويلة للواقع العربي بكل أزماته وإشكالياته - بأن إنقاذ الوطن العربي والخروج به من النفق المظلم الذي يتخبط فيه، رهين قيام الوحدة العربية. وربما كان الاقتناع ذاته متوافراً لدى الفئات الأقل تعليماً، التي يرجح أنها الفئات الأكبر سناً أيضاً. ويمكن قول الشئ ذاته فيما يتعلق بأنصار الاتجاه القومي الديني الذين يعون تماماً - ربما أكثر من غيرهم - بالاستناد إلى طروحاتهم ومقولاتهم أن نهضة العالم العربي لن تتحقق إلا بقيام الوحدة العربية، التي تتخذ من الإسلام قاعدة متينة لها.

أما مداخيل المبحوثين، وأماكن نشأتهم ، وأوضاعهم الطبقية، واتجاهاتهم الحزبية، فيبدو أنها لا تمثل عناصر حاسمة في تحديد اتجاهاتهم نحو مسألة فوائد قيام الوحدة، وربما كان هذا يعود إلى أن دخل الفرد قد لا يشكل - بمفرده - عاملاً مهماً في تحديد اتجاهاته نحو مسألة كهذه. أما المكان الذي ينشأ الإنسان فيه، فقد يمارس دوراً مهماً في التأثير في أفكاره واتجاهاته في سني حياته المبكرة، إلا أن ذلك التأثير سرعان ما ينحو للتقهقر مع التقدم في العمر، والانخراط في التفاعل مع أوساط ، وبيئات، ومرجعيات متباينة.

ويوضح الجدول رقم (٣) وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠٥ .ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو مسألة آليات دعم قضية الوحدة، مردها إلى كل من متغير (العمر، والفئة التنظيمية، والمرجعية الفكرية، وقاعدة الانتماء)، إذ تميل الفروق ضمن تلك المتغيرات إلى جانب كل من الذين تبلغ أعمارهم (٤٥) عاماً فأكثر، والذين ينتمون إلى ممثلي التنظيمات السياسية، وأولئك الذين يتمثلون المرجعية القومية. ولا يظهر بالرجوع إلى الجدول نفسه وجود فروقات دالة إحصائياً في متوسطات استجابات المبحوثين نحو مسألة الآليات الداعمة للوحدة؛ تبعاً لأماكن نشأتهم، ومداخيلهم، وأوضاعهم الطبقية، ومستوياتهم التعليميتن، واتجاهاتهم الحزبية.

وباستعراض النتائج الواردة آنفاً، يتبين أن هناك إصراراً من المنتمين إلى التنظيمات السياسية على الظهور بمظهر الدعم المطلق لكل ما يتصل بقضية الوحدة من أمور، ربما مسايرة للخطاب الرسمي الذي يتبناه النظام الحاكم.

أما المستجيبون الأكبر سناً، فهم الأكثر حماساً للآليات التي قد تدعم قيام الوحدة، علها تفضي إلى التحقق الفعلي لتلك الوحدة التي شغلت - وما فتئت تشغل - مكانة كبيرة في نفوسهم. ويمكن أن ينسحب، أيضاً، على أنصار المرجعية القومية، الذين تحتم منطلقاتهم الأيديولوجية نزوعهم بهذا الصوب. أما أنصار القاعدة الإنسانية القومية، فربما كانوا ينطلقون في حماسهم لتلك الآليات من توقهم إلى تحقق الوحدة العربية، بالارتكاز إلى يقينهم بأن الوحدة هي السبيل الكفيل بإعادة الأمة العربية إلى شغل مكانها اللائق بمحاذاة الأمم الأخرى على طريق التقدم الإنساني.

وحسب الجدول رقم (٣)، فإن متغير الفئة التنظيمية هو المتغير المستقل الوحيد الذي يعزى إليه وجود فروقات ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠٥ .ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو العوامل المعيقة لقيام الوحدة العربية. وتميل الفروق

ضمن ذلك المتغير إلى جانب فئة المهنيين، وربما يرجع هذا إلى أن أفراد تلك الفئة هم الأكثر التصاقاً - في العادة - ببقية الشرائح الاجتماعية من أقرانهم في بقية التنظيمات المدروسة، الأمر الذي قد يجعلهم أكثر دراية بتلك العوامل المعيقة، التي يستشعر المواطن العادي أبعادها بصورة واضحة.

وأظهرت النتائج أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠١ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو القضايا العربية والإقليمية والدولية قيد الدراسة، تعزى إلى كل من متغير المرجعية الفكرية وقاعدة الانتماء، إذ تبين أن الفروق تميل إلى جانب أنصار المرجعية الشيوعية، والقاعدة الإنسانية.

وربما كان اختلاف اتجاهات أصحاب المرجعية الفكرية الشيوعية نحو القضايا العربية والإقليمية والدولية قيد الدراسة عن اتجاهات أنصار المرجعيات الفكرية الأخرى، عائد إلى طبيعة الإيديولوجية الشيوعية ذاتها التي يغلب عليها الطابع الثوري الراديكالي، والتي استحالت إلى ما يشبه النسق العقائدي الذي يفضي بمعتنقيه إلى الإنطلاق من مقولات يقينية قطعية. وعلى العكس من ذلك تماماً، قد يأتي التباين في اتجاهات الذين ينطلقون من القاعدة الإنسانية في تصنيف أنفسهم نحو القضايا المشار إليها بدافع من نزعتهم الإنسانية المتضمنة قيم التسامح والقبول بالآخر، التي ربما تنحو بهم إلى تكوين اتجاهات معتدلة مرنة.

وأظهرت النتائج وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠١ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو مسألة صيغة العلاقة بين البلدان العربية، تعزى إلى كل من متغير (الدخل، والوضع الطبقي، والمرجعية الفكرية، وقاعدة الانتماء)، وتميل الفروق ضمن تلك المتغيرات إلى جانب كل من الذين يبلغ دخلهم (٥٠٠٠) دينار فأكثر، وذوي المستوى الطبقي المرتفع، والذين يتبنون الفكر القومي الديني، والذين يحتكمون إلى القاعدة القومية الدينية في تصنيف أنفسهم.

وللمرة الأولى في هذ الدراسة، يلعب متغير الدخل دوراً مهماً في تحديد اتجاهات المستجيبين، وربما تولد هذا استناداً إلى طبيعة المسألة قيد النقاش، إذ قد يأتي ميل الفروق لصالح الأفراد الأعلى دخلاً ليبرز حرص هؤلاء على دعم الصيغة الفيدرالية للوحدة، تلك الصيغة التي تتضمن إمكان محافظتهم على مكتسباتهم وامتيازاتهم التي أحرزوها على الصعيد القطري، والسماح لهم، في الوقت ذاته، الإفادة من مجالات الاستثمار وفرصه الواسعة التي يرجح أن الوحدة ستؤمنها بقيامها. وقد يدعم هذا الاستنتاج ميل الفروق، أيضاً، إلى جانب الذين يصنفون أنفسهم ضمن المستوى الطبقي المرتفع.

أما اتجاه الفروق لجهة الذين يلتزمون بالمرجعية القومية الدينية، وأولئك الذين يتخذون من تلك المرجعية قاعدة للهوية أو الانتماء، فقد يفسر انطلاقاً من قدرة الصيغة الفيدرالية للوحدة على ضمان تعايش تلاحمي بناء بين الإسلام والعروبة، مما ينسجم تماماً مع طروحات تلك المرجعية.

وأشارت النتائج إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠٥ر٠) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو مسألة الهوية المفضلة للوحدة، تعزى إلى كل من متغير العمر، والفئة التنظيمية، والمرجعية الفكرية. وتنحو الفروق إلى جانب المبحوثين الأكبر سناً، والمنتمين إلى التنظيمات الحزبية، والذين يسترشدون بالمرجعية الاشتراكية. ومن الممكن تفسير تلك النتائج في ضوء افتراض أن كبار السن يصبحون أكثر نضوجاً وخبرة من جهة، وأشد صلابة في التمسك بآرائهم، من جهة أخرى، وأن أعضاء التنظيمات الحزبية يتبنون، عادة، توجهات أكثر وضوحاً وتبلوراً من غيرهم، بالاستناد إلى إيديولوجيات أحزابهم، وهذا سينسحب أيضاً - فيما يتعلق بمسألة هوية الوحدة - على الذين يستلهمون المرجعية الاشتراكية بوجه خاص، إذ تتخذ تلك المرجعية في الوطن العربي، كما هو معروف، من الهوية الوحدوية شعاراً مركزياً لها.

كما تبين أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠١ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو مسألة النظام السياسي الأمثل لدولة الوحدة المنشودة، تعزى إلى كل من متغير المرجعية الفكرية، وقاعدة الانتماء، وتتجه الفروق إلى جانب أتباع المرجعية القومية الوطنية (القطرية)، وأولئك الذين ينطلقون من القاعدة الإنسانية القومية القطرية. ومن جهة أخرى، لم تظهر النتائج أية فروق ذات دلالة إحصائية في متوسطات استجابات المبحوثين نحو كل من مسألة النظام الاقتصادي الأمثل لدولة الوحدة، ومسألة مراحل إنجازها، ومسألة الأسلوب الأفضل لتحقيقها. غير أن النتائج أظهرت أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠١ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو مسألة توقيت قيام الوحدة، تعزى إلى متغيري الدخل، والمرجعية الفكرية. وتميل الفروق ضمن كل من المتغيرين المذكورين إلى جانب الذين يبلغ دخلهم (٥٠٠٠) دينار فأكثر، والذين يحتكمون إلى المرجعية الفكرية الوطنية الوسطية. وربما تستمد هذه النتيجة منطقيتها بافتراض غلبة الحسابات الاقتصادية على نظرة القطاعات الثرية، تلك النظرة التي قد تدفعهم إلى المطالبة بتسريع قيام الوحدة، أو إرجائها وفقاً لحسابات الربح والخسارة، أما أصحاب المرجعية الوطنية - التي تنحاز بصورة واضحة إلى الواقع القطري- فربما يرجحون عدم إمكان تحقيق الوحدة في المدى المنظور على الأقل.

وتبين أيضاً أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية عند مستوى أقل من (٠٥ر) في متوسطات استجابات المبحوثين نحو مسألة الجهة الأقدر على إنجاز الوحدة، تعزى إلى كل من متغير (الفئة التنظيمية، والمرجعية الفكرية، وقاعدة الانتماء). وتميل الفروق إلى جانب كل من فئة المهنيين، وفئة الذين يستلهمون المرجعية الفكرية الاشتراكية، وفئة الذين ينطلقون من القاعدة الإنسانية لتحديد هوياتهم. إذ تبين أن أعضاء هذه الفئات يرون أن جموع العمال والفلاحين هم الأقدر على إنجاز المشروع الوحدوي، ربما استناداً إلى عمق

التواصل الوجداني أو الفعلي لأولئك الأعضاء مع القطاعات العمالية والفلاحية في المجتمع، وإدراكهم الطاقات الهائلة الكامنة في تلك الجموع، والدور الكبير الذي يمكن أن تمارسه على صعيد التغير السياسي والاجتماعي في العالم العربي.

وباستعراض النتائج الواردة فيما تقدم، التي تتناول العلاقة بين بعض المتغيرات المستقلة المتصلة بالمستجيبين، واتجاهاتهم نحو المسائل الوحدوية قيد الدراسة، يتبين أن هناك بعض النتائج التي قد لا تنسجم مع ما ذهبت إليه بعض التحليلات التي تصدت لبحث قضايا مشابهة. فعلى سبيل المثال، تجمع الاتجاهات الماركسية على أن للطبقة التي ينتمي إليها الإنسان دوراً أساسياً في تحديد اتجاهاته الاجتماعية والسياسية (بورلاتسكي ١٩٨٥)، وهذا يتعارض بشكل سافر مع الكثير من النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة، الأمر الذي قد يستدعي التساؤل حول مدى إمكان انطباق ذلك الطرح فيما يتعلق بالواقع العربي، كما قد يقتضي التعامل بحذر مع استجابات المبحوثين، ويطرح في الوقت ذاته ضرورة إجراء دراسات معمقة حول الطبقات الاجتماعية في الأردن من ناحية الفرز والتبلور، وأثر الانتماء إليها في تشكيل اتجاهات الأفراد نحو القضايا السياسية المختلفة.

كذلك يجدر التوقف عند النتائج المرتبطة بالانتماءات الحزبية لأفراد عينة الدراسة، تلك النتائج التي أظهرت غياب الدور الذي ينبغي أن تلعبه تلك الانتماءات على صعيد تكوين اتجاهات أصحابها، وفقاً للطروحات العديدة التي تذهب إلى وجود أثر مهم للجماعات المرجعية التي ينتمي الفرد إليها في تحديد اتجاهاته وقيمه (Sawa & Ward 1990, Sawa & Sawa 1988) مما يستدعي استذكار واقع التشرزم والهشاشة الذي ترزح التنظيمات الحزبية في الأردن تحت وطأته.

الخلاصة والخاتمة

في ضوء افتقار الساحة الأكاديمية العربية إلى الدراسات التي حاولت استكشاف التأثيرات التي يمكن أن تحدثها المتغيرات الديموغرافية والاجتماعية المختلفة في بنية اتجاهات المواطنين العرب نحو قضية الوحدة العربية، جاءت هذه الدراسة لتعمل على استيضاح جوانب من تلك التأثيرات التي يمكن أن تتركها جملة من تلك المتغيرات المستقلة في اتجاهات ممثلي تنظيمات المجتمع المدني في الأردن نحو العديد من المحاور والأبعاد المتصلة بقضية الوحدة العربية.

وأظهرت النتائج أن هناك اختلافاً جوهرياً في اتجاهات المبحوثين نحو مسألة الإيمان بقضية الوحدة العربية، يعزى لكل من متغير (الجنس، والعمل، والأصل الجغرافي، والمرجعية الفكرية، والفئة التنظيمية، وقاعدة الانتماء)، وأن هناك مثل ذلك الاختلاف نحو مسألة فوائد الوحدة، يعزى للمتغيرات الخمسة السابق ذكرها، إضافة إلى متغيري المستوى التعليمي، والتخصص الأكاديمي. كما أظهرت النتائج أن هناك اختلافاً جوهرياً في اتجاهات المبحوثين نحو مسألة آليات دعم قضية الوحدة، يعزى لكل من متغير (العمر، والمرجعية الفكرية، والفئة التنظيمية، وقاعدة الانتماء). وتبين أيضاً أن لمتغيري الجنس والفئة التنظيمية أثراً في إحداث اختلاف جوهري في اتجاهات المبحوثين نحو مسألة العوامل العميقة للوحدة. كما أشارت النتائج إلى أن لكل من متغير (الدخل، والوضع الطبقي، والمرجعية الفكرية، وقاعدة الانتماء) أثراً في تباين اتجاهات أفراد العينة تبايناً معنوياً نحو مسألة الصيغة الوحدوية الملائمة. وانفرد كل من متغيري الموجعية الفكرية، وقاعدة الانتماء في إحداث اختلاف ذي دلالة إحصائية في اتجاهات المبحوثين نحو القضايا العربية، والإقليمية، والدولية المتصلة بقضية الوحدة.

وأبرزت النتائج أيضاً مسؤولية كل من متغير (الديانة، العمر، والمرجعية الفكرية، والفئة التنظيمية) عن إحداث اختلاف جوهري في اتجاهات المبحوثين نحو مسألة الهوية المفضلة للوحدة. وهذا كان شأن كل من متغير (الأصل الجغرافي، والمرجعية الفكرية، وقاعدة الانتماء) فيما يتعلق باتجاهات المبحوثين نحو مسألة النظام السياسي الأمثل للوحدة، الذين لم تختلف اتجاهاتهم نحو مسألتي النظام الاقتصادي الأفضل للوحدة، ومراحل قيامها، تحت تأثير أي من المتغيرات المستقلة للدراسة، وفيما يتعلق باتجاهات المبحوثين نحو مسألة الأسلوب الأجدى لإنجاز الوحدة، تبين أنها لا تختلف اختلافاً معنوياً إلا بدافع من تأثير متغير الجنس. وأسهم كل من متغيري (الدخل، والمرجعية الفكرية) في إيجاد فروق دالة إحصائياً في اتجاهات المبحوثين نحو مسألة توقيت قيام الوحدة، وقد كان لكل من متغير (المرجعية الفكرية، والفئة التنظيمية، وقاعدة الانتماء) إسهام مشابه فيما يتعلق باتجاهات المبحوثين نحو مسألة الجهة الأقدر على إنجاز المشروع الوحدوي العربي.

وكشفت النتائج - بوضوح - عن أن الواقع الاجتماعي القائم بكل ما فيه من معطيات ومدخلات، يلعب دوراً أساسياً في تشكيل اتجاهات الأفراد وتحديد مساراتها، ربما بصورة تتعارض مع ما ذهبت إليه الأدبيات أو نتائج الدراسات السابقة التي أجريت حول قضايا مشابهة ضمن ظروف ومعطيات واقعية مختلفة، الأمر الذي تجلى - مثلاً - في انعدام تأثير الانتماء الحزبي، أو حتى الاتجاه الحربي للمبحوث في تحديد اتجاهاته نحو القضايا أو المسائل التي كانت محط اهتمام هذه الدراسة. مما يستوجب أخذ خصوصيات الواقع القائم وملابساته بعين الاعتبار عند دراسة الاتجاهات السياسية للأفراد تحت ظل ذلك الواقع، كما يقتضي، أيضاً، إجراء المزيد من الدراسات حول قضايا مشابهة، بالرجوع إلى شرائح اجتماعية مختلفة، للتحقق من صدق النتائج التي خلصت إليها هذه الدراسة.



الهوامش

١ - ينظر إلى المجتمع المدني بوجه عام، بوصفه الفضاء الذي يأتلف تنظيمات تتوسط بين الدولة والأسرة، وتتشكل بصورة طوعية بقصد حماية مصالح أعضاء تلك التنظيمات، وقيمهم، وهوياتهم التي تتمتع بالاستقلالية في علاقتها مع الدولة. وتختلف رؤى المنظرين والباحثين في قضايا المجتمع المدني حول طبيعة التنظيمات التي يمكن إدراجها ضمن مضمار مفهوم المجتمع المدني، وذلك وفقاً لاختلاف منطلقاتهم النظرية والمنهجية، وتبعاً لخصوصيات الدول أو المجتمعات التي يتم تناولها بالبحث. وبأخذ التعريفات المختلفة المقدمة لذلك المفهوم، ومراعاة خصوصية الوضع الأردني، ارتأت الدراسة أن تتعامل مع هذه التنظيمات باعتبارها تنظيمات تنتمي إلى مجال المجتمع المدني.

٢ - للاطلاع على آليات استخدام هذه الطريقة الإحصائية، انظر (عودة والخليلي ١٩٨٨).

٣ - تجدر الإشارة إلى تضارب التقديرات بشأن التركيبة السكانية في الأردن، وعدم وجود بيانات رسمية منشورة حول تلك التركيبة فيما يتصل بالانتماء الديني والأصل الجغرافي للمواطنين، وذلك لاعتبارات سياسية واستراتيجية.

٤ - للوقوف على تفصيلات استجابات المبحوثين نحو كل من البنود المتعلقة بالمسائل الوحدوية المدروسة، انظر (الصوا، سليمان، ١٩٩٩ أ).

المصـادر

- إبراهيم، سعد الدين (١٩٨٠)

اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- إسماعيل، محمد (١٩٩٥)

«النظام العربي والنظام الشرق أوسطي». المستقبل العربي، العدد (١٩٦): ٥ - ٢٦.

- أنسكو، ت، أ، سكويلر، جون (١٩٧٢)

علم النفس الاجتماعي التجريبي، ترجمة عبد الحميد صفوت، الرياض: مطابع جامعة الملك سعود.

- بركات ، حليم (١٩٨٤)

المجتمع العربي المعاصر، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.

- بشوش، محمد (١٩٨٥)

«الوعي القومي في الأوساط الجامعية في المغرب العربي : مثال تونس». المستقبل العربي، العدد (٨٠) : ٢٢ - ٨٤.

- بني هاني، عبد الرزاق، الشريدة، محمد (١٩٩٢)

«الوحدة العربية، من وجهة نظر المثقفين العرب : دراسة استطلاعية». المستقبل العربي، العدد (١٦٤) : ٢٧ - ٣٣.

- بورلاتسكي ، فيودور (١٩٨٥)

أصول الفلسفة الماركسية اللينينية، موسكو، : دار التقدم.

- الحمارنة ، مصطفى (١٩٩٥)

مشروع المجتمع المدني والتحول الديموقراطي في الوطن العربي، حالة الأردن، القاهرة : مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية.

- **الحناشي، عبد اللطيف (١٩٨٩)**

«موقف الأوساط العمالية في تونس من الوحدة». المستقبل العربي، العدد (١٠٥): ٤٣-٦٧.

- **دائرة الإحصاءات العامة (١٩٩٧)**

النشرة الإحصائية السنوية ١٩٩٦. الأردن : وزارة التخطيط .

- **زيادية، عبد القادر (١٩٨١)**

«دور الإسلام والعربية (لغة وثقافة) في تكوين مقومات القومية العربية وفي بعث الوعي القومي العربي»، ص ١١١ - ١١٨، الندورة الفكرية حول القومية العربية والإسلام، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.

- **زريق، قسطنطين (١٩٩٤)**

الأعمال الفكرية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

- **زكي ، رمزي (١٩٩٣)**

الليبرالية المتوحشة : ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة، القاهرة: دار المستقبل العربي.

- **الصوا، غازي ، سليمان، خالد (١٩٩٩) «أ»**

«قضية الوحدة العربية: دراسة استطلاعية لاتجاهات قادة الرأي في الأردن»، مجلة جامعة دمشق، مقبول للنشر.

- **الصوا، غازي ، سليمان،خالد (١٩٩٩) «ب»**

«الإسلامويون والتحول الديموقراطي : دراسة إمبيريقية لحالة الأردن»، مجلة العلوم الاجتماعية، مقبول للنشر.

- **علي، حيدر (١٩٩٦)**

التيارات الإسلامية وقضية الديموقراطية، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.

- **علي، يوسف ، ماير، كاترين ، لوكير، شيري (١٩٩٧)**

«المشاركة السياسية في الكويت». مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد ٢٥، العدد (٤): ١١-٢٥.

- **عودة، أحمد ، الخليلي، خليل** (١٩٨٨)
الإحصاء للباحث في التربية والعلوم الإنسانية، عمان : دار الفكر.

- **غصوب، مي** (١٩٩١)
المرأة العربية وذكورية الأصالة، لندن : دار الساقي.

- **الفانك، فهد** (١٩٩٧)
«مقومات الاقتصاد الأردني». الأجنحة، العدد (٢٢١) : ص ٧٤.

- **مركز الدراسات الاستراتيجية** (١٩٩٧)
استطلاع للرأي حول الديموقراطية في الأردن، عمان: الجامعة الأردنية.

- **نصار، علي** (١٩٨٤)
«مستقبل الوطن العربي، جولة في هموم الحاضر وتوقعات المستقبل لدى بعض القيادات الفكرية العربية». المستقبل العربي، العدد (٨٩) : ٤ - ١٦.

- **Ajami, Fouad.** (1997)
"The Arab Inheritance". Foreign Affairs No (5): 133-148.

- **Al-Thakeb, F., and Joseph, S.** (1982)
"Islamic Fundementalism: Aprofile of Its supporters". Internationl Review of Modern Sociology Vol 12 (Jan- June): 175 - 195.

- **Himmelfarb, Samuel, and Eagly, Alice.** (1974)
Readings in Attitude Change. New York: John Wiley and Sons.

- **Munson, H.** (1988)
Islam and Revolution in the Middle East. New Haven: Yale University Press.

- **Robinson, G.** (1998)
"Defensive Democratization in Jordan". International Journal of Middle East Studies, Under Review.

- **Sawa, G. & Word, D.** (1990)
"Peer Group Influence and the Persistence of Attitude change". Damascus University Journal (24) December: 31 - 53.

- **Sawa, G.** (1999)
"Socio-demographic struture of Jordan's Population, 1979-1999: Trends and Policies", Unpublished Manuscript.

- **Sawa, S., & Sawa, G.** (1988)
"The Value Confortation Approach to Enduring Behavior Modification", The Journal of Social Psychology 128: 2, April, 207-216.

الملاحـــــق

ملحق (١)

استبانة الدراسة

١ - البيانات الديمغرافية والاجتماعية

فيما يلي مجموعة من الأسئلة المتعلقة ببعض الخصائص الديمغرافية والاجتماعية للمبحوثين، يرجى تدوين الإجابات عنها، ووضع دائرة حول رقم الإجابة الملائمة لك.

١ - الجنس : ١ - أنثى ٢ - ذكر

٢ - العمر بالسنوات: ....

٣ - الديانة : ١ - مسلم ٢ - مسيحي ٣ - غير ذلك (حدد)......

٤ - الحالة الزواجية : ١ - أعزب ٢ - متزوج ٣ - غير ذلك (حدد)......

٥ - الخلفية الجغرافية التي نشأت فيها : ١ - مدينة ٢ - قرية ٣ - بداية ٤ - مخيم

٦ - المحافظة التي تتبع لها بلدتك الأصلية : ....

٧ - معدل دخلك الشهري بالدينار الأردني من مختلف المصادر : ....

٨ - ما تقييمك لوضعك الطبقي: ١ - عالي ٢ - متوسط ٣ - منخفض

٩ - المستوى التعليمي : ١ ثانوي فما دون ٢ - دبلوم متوسط ٣ - بكالوريوس

٤ - دبلوم عالي أو ماجستير ٥ - دكتوراه

١٠ - مجال تخصصك الأكاديمي : ١ - علوم اجتماعية أو إنسانية

٢ - علوم طبيعية أو تطبيقية

٣ - غير ذلك (حدد) ....

١١ - المرجعية الفكرية التي تلتزم بها:

١ - دينية ٢ - ليبرالية ٣ - قومية (عربية) ٤ - وطنية (وسطية)

٥ - اشتراكية ٦ - شيوعية ٧ - غير ذلك (حدد)....................

١٢ - هل أنت عضو في أحد الأحزاب الأردنية؟ ١- نعم ٢ - لا

١٣ - إذا كنت تحمل عضوية أحد الأحزاب الأردنية، فما اتجاه هذا الحزب؟

١ - إسلامي ٢ - قومي ٣ - وطني (وسطي) ٤ - اشتراكي

٥ - شيوعي ٦ - غير ذلك (حدد) ....

١٤ - ما القاعدة الأساسية التي تنطلق منها في تصنيف ذاتك على صعيد الانتماء؟

١ - قاعدة الانتماء القطري ٢ - قاعدة الانتماء القومي

٣ - قاعدة الانتماء الديني ٤ - قاعدة الانتماء الإنساني

٥ - غير ذلك (حدد) ....

١٥ - فيما يلي مجموعة من العبارات المتعلقة بقضية الوحدة العربية، يرجى قراءتها بتمعّن، ومن ثم وضع إشارة (√) تحت الصيغة الأكثر تعبيراً عن درجة موافقتك أو معارضتك لمضامين هذه العبارات.

	العبــارة	موافق بشدة (٥)	موافق (٤)	محايد (٣)	معارض (٢)	معارض بشدة (١)
١	هناك وجود لما يسمّى بالوطن العربي					
٢	يشكل سكان الأقطار العربية أمة واحدة					
٣	الحدود السياسية بين الأقطار العربية حدود من صنيعة الاستعمار					
٤	الوحدة العربية قضية مصيرية بالنسبة لي					
٥	تروق لي فكرة مصاهرة العرب غير الأردنيين بصرف النظر عن جنسياتهم					
٦	الوحدة العربية ليست فكرة مثالية غير قابلة للتحقق					
٧	لا يعد النزوع إلى الوحدة العربية توجهاً عنصرياً					

١٦ - فيما يلي مجموعة من العبارات التي تشير إلى أن لقيام الوحدة العربية بعض المزايا والفوائد ، يرجى وضع إشارة (√) تحت الصيغة الأكثر تعبيراً عن تصورك نحو مضامين هذه العبارات

	العبارة	موافق بشدة (٥)	موافق (٤)	محايد (٣)	معارض (٢)	معارض بشدة (١)
١	يعد قيام الوحدة العربية تجسيداً فعلياً للروابط الوحدوية بين البلدان العربية: (وحدة اللغة، والدين، والثقافة، والتاريخ، والجغرافية....الخ)					
٢	الوحدة العربية سبيل مهم للتغلب على التحديات الداخلية التي تواجه الأمة العربية :(الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية .... الخ)					
٣	للوحدة العربية في حال قيامها دور محوري في مساعدة الأمة العربية على مجابهة التهديدات والأخطار الخارجية كافة.					
٤	يترتب على قيام الوحدة العربية أن يصبح الوطن العربي أحد الأقطاب الإقليمية المؤثرة في موازين القوى العالمية.					
٥	يعزز قيام الوحدة العربية إمكانية تحرير الأراضي العربية المغتصبة.					
٦	الوحدة العربية طريق رئيس للسير بالعرب نحو التقدم					

١٧ - ما الصيغة التي تراها مناسبة لتأطير شكل العلاقة بين الأقطار العربية؟ يرجى وضع إشارة (√) إزاء الإجابة التي تعبّر عن اتجاهك.

١ - غياب أي نوع من أنواع التعاون بين الأقطار العربية، حتى يتفرّغ كل منها لشؤونه الخاصة.

٢ - التعاون والتنسيق فيما بين الأقطار العربية ضمن هيئات خاصة من قبيل الجامعة العربية.

٣ - ارتباط الأقطار العربية بوحدة كونفيدرالية.

٤ - دخول الأقطار العربية في اتحاد فيدرالي يجمعها.

٥ - انخراط الأقطار العربية في وحدة اندماجية كاملة.

٦ - غير ذلك (حدد) ....

١٨ - ما الهوية التي تفضلها لدولة الوحدة - في حالة قيامها - ؟

١ - إسلامية   ٢ - عربية - إسلامية

٣ - عربية   ٤ - علمانية عربية

٥ - لا أؤيد قيام الوحدة العربية   ٦ - محايد

٧ - غير ذلك (حدد) ....

١٩ - ما النظام السياسي الذي تفضله لدولة الوحدة العربية - في حال قيامها - ؟

١ - نظام الحزب الواحد	٤ - لا أؤيد قيام الوحدة العربية
٢ - نظام التعددية الحزبية	٥ - محايد
٣ - النظام الملكي	٦ - غير ذلك (حدد) ....

٢٠ - ما النظام الاقتصادي الأمثل لدولة الوحدة العربية - في حال قيامها - ؟

١ - النظام الرأسمالي	٤ - لا أؤيد قيام الوحدة العربية
٢ - النظام الاشتراكي	٥ - محايد.
٣ - الاقتصاد الإسلامي	٦ - غير ذلك (حدد) ....

٢١ - هل لك أن تحدد الصيغة المرحلية التي تجدها أكثر ملائمة لقيام دولة الوحدة العربية ؟

١ - فوريـــة

٢ - تدريجية، تبدأ بعملية التنسيق، وصولاً إلى صيغة وحدوية متقدمة.

٣ - تدريجيـة، تتم وفق اتحادات إقليميـة تضم أقطاراً عربيـة متجاورة، كاتحاد بلدان المغرب العربي مثلاً، وصولاً إلى الوحدة بين البلدان العربية كافة.

٤ - تدريجية، تتم على أساس اتحاد البلدان العربية ذات الأنظمة السياسية المتجانسة.

٥ - غير ذلك (حدد) ....

٢٢ - في تصورك، ما التوقيت الذي تراه معقولاً وممكناً لقيام دولة الوحدة العربية؟

١ - خلال ٢٠ سنة مثلاً

٢ - خلال ٥٠ سنة مثلاً

٣ - خلال ١٠٠ سنة مثلاً

٤ - لايمكن قيام الوحدة العربية

٥ - غير ذلك (حدد) ....

٢٣ - بتقديرك، ما الأسلوب الأمثل لتحقيق الوحدة العربية؟

١ - الديمقراطية القائمة على اقتناع الجماهير العربية

٢ - اتفاق الحكومات العربية على إنجاز الوحدة

٣ - الثورة الشعبية

٤ - قيام حزب ثوري عربي موحد

٥ - القوة العسكرية

٦ - ترك الأمر للأجيال القادمة

٧ - غير ذلك (حدد) ....

٢٤ - برأيك، من الجهة الأقدر على إنجاز مشروع الوحدة العربية ؟

١ - المثقفون أو الانتلجنسيا

٢ - القيادات العسكرية

٣ - العمال والفلاحون

٤ - أنظمة الحكم العربية

٥ - تنظيمات المجتمع المدني

٦ - غير ذلك (حدد)..............

٢٥ - إلى أي حد توافق أو تعارض إمكانية إسهام الآليات التالية في دعم قضية الوحدة العربية

	العبـــارة	موافق بشدة (٥)	موافق (٤)	محايد (٣)	معارض (٢)	معارض بشدة (١)
١	توحيد مناهج التعليم الأساسي في الأقطار العربية					
٢	تفعيل الجهود الثقافية التي تتناول الشأن الوحدوي العربي					
٣	توفير جملة من الحقوق للمواطنين العرب في أي قطر عربي (كحرية الإقامة، والتملك، والاستثمار)					
٤	تشجيع عملية التزاوج بين المواطنين العرب من مختلف الأقطار العربية					
٥	اعتماد النهج الديمقراطي في الأطار العربية					
٦	التبرع المادي لتمويل الفعاليات ذات التوجه الوحدوي					
٧	تنظيم مسيرات وتظاهرات تنادي بقيام الوحدة العربية					
٨	تفعيل دور مؤسسات العمل العربي المشترك					
٩	العمل على تنمية وعي الإنسان العربي بضرورات الوحدة					

٢٦ - إذا كنت ترى أن هناك عوامل أخرى - لم يرد ذكرها أعلاه - قد تسهم في إعاقة قيام الوحدة العربية، فيرجى ذكرها :

١ - ....

٢ - ....

٣ - ....

٢٧ - ما درجة موافقتك أو معارضتك لدور العوامل التالية في إعاقة قيام الوحدة العربية

	العبـــارة	موافق بشدة (٥)	موافق (٤)	محايد (٣)	معارض (٢)	معارض بشدة (١)
١	ضعف إيمان الجماهير العربية بقضية الوحدة					
٢	نقص وعي الجماهير العربية بجدوى قيام الوحة					
٣	وجود النزعة الإقليمية لدى سكان بعض الأقطار العربية					
٤	تخـوف الأقطار العـربيـة الصـغـيـرة من هيـمنة الأقـطار العربية الكبيرة					
٥	وجود تباينات ثقافية عميقة بين سكان الأقطار العربية					
٦	مثالية الفكر القومي العربي التقليدي					
٧	التـضـارب بين اتجاهات الفكر السـيـاسي على الصـعـيـد العربي					
٨	غياب الديمقراطية عن الساحة العربية					
٩	عدم رغبة بعض أنظمة الحكم العربية في إنجاز الوحدة					
١٠	انعكاسـات وجـود النفط في بعض الأقطار العـربيـة دون غيرها					
١١	الطبقات الاجتماعية المتنفذة					
١٢	إخفاق التجارب الوحدوية العربية السابقة					
١٣	التنظيمات الإسلامية الأصولية					
١٤	تآمر بعض القوى الأجنبية					
١٥	تأثيرات وجود إسرائيل في المنطقة					

٢٨ - إذا كنت ترى أن هناك آليـات أخرى - لم يرد ذكـرها أعـلاه - قد تسـهم في دعم قـضيـة الوحدة العربية، فيرجى ذكرها :

١ - ....

٢ - ....

٣ - ....

فيما يلي عبارات تتصل ببعض القضايا العربية والدولية ذات العلاقة بقضية الوحدة العربية، يرجى وضع إشارة (√) تحت الصيغة الأكثر تعبيراً عن اتجاهك حيال مضامينها

	العبـــارة	موافق بشدة (٥)	موافق (٤)	محايد (٣)	معارض (٢)	معارض بشدة (١)
٢٩	تحقيق الوحدة الوطنية في كل قطر عربي شرط ضروري لقيام الوحدة العربية					
٣٠	يتعارض العمل على تعزيز الهوية الوطنية مع النزوع إلى الوحدة العربية					
٣١	ستتمكن الأقطار العربية من احتواء الآثار السلبية لأزمة الخليج على صعيد العلاقات العربية					
٣٢	تشكل التهديدات الأمريكية المستمرة بضرب العراق تهديداً للأمن القومي العربي					
٣٣	فقدت قضية الوحدة العربية بسقوط المنظومة الاشتراكية نصيراً مهماً لها					
٣٤	أسهم انهيار المنظومة الاشتراكية في زيادة وعي الأقطار العربية بضرورة السعي نحو تحقيق وحدتها					
٣٥	ستؤدي اتفاقيات السلام العربية الإسرائيلية المبرمة إلى استعادة الأطراف العربية المعنية كامل حقوقها					
٣٦	سيؤدي التطبيع بين إسرائيل والأقطار العربية إلى سيطرة إسرائيل على المنطقة العربية					
٣٧	هناك تناقض بين مشروع النظام الشرق أوسطي وفكرة الوحدة العربية					
٣٨	تستهدف المشاريع المتوسيطة ترسيخ تبعية الأقطار العربية للقوى الأجنبية					
٣٩	العولمة شكل جديد من أشكال الاستعمار					
٤٠	يساهم انخراط البلدان العربية في تيار العولمة في زيادة احتماليات قيام الوحدة العربية					

٤١ - إذا كان لديك أي إضافات ، أو ملاحظات ، أو تعقيبات، تتعلق بالاستبانة وبنودها، يرجى التفضل بعرضها:

١ - ....

٢ - ....

٣ - ....

(أن) المخففة
في القرآن الكريم

د. فاطمة راشد الراجحي
كليــة الآداب
جــامعة الكــويت

(أنْ) المخففة في القرآن الكريم

د. فاطمة راشد الراجحي

كلية الآداب - جامعة الكويت

ملخص البحـث :

يتطلع البحث إلى دراسة « أنْ المخففة من الثقيلة» بهدف الوقوف على بعض المسائل النحوية، واستعراض آراء النحاة حولها، ومعالجتها من خلال النصوص القرآنية، والتي تُعدّ خير الشواهد وأفضلها لأي مسألة نحوية دار حولها جدل النحاة واختلافهم في مسألة القراءات.

والناظر في الآيات التي تشتمل على (أنْ) المخففة والمفتوحة الهمزة يجد أنَّ ثَمَّة مواضع وردت فيها (أنْ) ناصبة، أو مخففة من الثقيلة، أو تفسيرية، أو زائدة .. إلى ما هنالك من المعاني التي تضمها (أنْ).

ويرى الباحث لزاما عليه أنْ يبسط معظم هذه المعاني باديء ذي بدء لتكون تمهيداً مناسباً تنبني عليه الأحكام التي اشتجر النحاة بشأنها، ومتى تكون (أنْ) عاملة، ومتى تكون غير عاملة. وإذا كانت عاملة فما هو عملها؟ وما شروط الجملة التي تقع بعدها إسمية كانت أو فعلية؟

وسيحرص البحث على تخير الشواهد القرآنية المرتبطة بأنْ المخففة من الثقيلة، ولا سيما تلك التي كانت موضع خلاف النحاة في شتى عصورهم ومشاربهم واتجاهاتهم. مع الاستشهاد بالشواهد الشعرية التي كانت سند النحاة في تأييد آرائهم أو دحض آراء خصومهم في أنواع « أنْ » المخففة وعملها أو عدم عملها.

وخرج البحث إلى أنّ أنواع « أنْ » المفتوحة الهمزة المخففة التي ورد ذكرها في القرآن الكريم بلغت عشرة أنواع وهي المشهورة والسائدة، هذه الأنواع هي:

١ - الناصبة للفعل المضارع.

٢ - التفسيرية.

٣ - الناصبة للفعل المستقبل.

٤ - المخففة من الثقيلة.

٥ - الزائــدة.

٦ - الشرطيــة.

٧ - النافيــة.

٨ - بمعنى « إذ ».

٩ - بمعنى «لئلا».

١٠ - الجازمة.

وذكـر البـحث - لكل نوع من تلك الأنواع - شـواهد من القـرآن الكريم، وبيّن نقـاط اختـلاف النحـاة حول مـا يخص عـملها في حـال تخفـيـفـهـا. وتوصل البحث إلى أغلب ما اختـلفـوا فـيـه حول «أنْ» المخـفـفـة وعـملهـا ، فناقش إعـمـالهـا ، وذلك من خـلال النصـوص القرآنية، والتي كانت مستنداً ودليلاً، ورداً على من أنكر عملها ، وعلى أنها قد تكون في بعض الآيات تفسـيرية أو زائدة لا عـمـل لها ، كـمـا بيّن الخلاف حول احتـمـالهـا بأن تكون مـخففة من الثقيلة أو ناصبة للفعل إذا جاء بعدها ، ثم انتقل إلى ذكر النصوص القرآنيـة والتي وردت فـيـهـا (أنْ) مـخـفـفـة من الثـقـيلة، وناقش آراء النحاة والمفسـرين حـول تلك النصوص وما ورد لها من أوجه قراءات. وجاء عرض تلك الآيات على النحو الآتي:

(أ) آيات وردت فيها (أنْ) مخففة من الثقيلة باتفاق أغلب النحاة والقرّاء، وكان اسمها محذوفاً في جميع تلك القراءات، مع وجود خلاف حول القراءة في بعض الآيات؛ وذلك في خمسة وثلاثين موضعاً من القرآن الكريم.

(ب) آيات وردت فيها (أنْ) تحتمل أن تكون ناصبة أو مخففة من الثقيلة، وذلك في أربعة مواضع من القرآن الكريم.

(جـ) آيات وردت فيها (أنْ) تحتمل أن تكون مفسرة أو مخففة من الثقيلة، وذلك في ثمانية مواضع من القرآن الكريم.

وختم البحث بذكر الآيات التي وردت فيها قراءات بتخفيف (أن) وتشديدها، وذلك في موضعين من القرآن الكريم.

أولاً : أنــواع (أن)

ذكرة النحاة لـ « أنْ » المفتوحة الهمزة الساكنة النون أنواعاً[1] هي:

١ - (أن) الناصبة للفعل المضارع

هي أمُّ نواصب الفعل المضارع تعمل ظاهرة، ومقدرة بعد اللام التعليلية وبعد، «أو» و «فاء» السببية و «واو» المعية، و«ثم» عند بعضهم، و «كي» ، ومن أحكامها اتصالها بالفعل الذي تدخل عليه مباشرة فلا يجوز الفصل بينهما بغير «لا» النافية، أو «لا» الزائدة، كما لا يتقدم عليها شئ من صلتها لأنها مصدرية، وتكون مع الجملة بعدها في موضع المصدر مرفوعاً أو منصوباً أو مخفوضاً. نحو قوله تعالى : ﴿ ألم يأنِ للذينَ آمَنوا أنْ تَخْشَعَ قُلوبُهُم لذكْرِ اللهِ﴾ «الحديد ١٦» وقوله تعالى : ﴿ يَقُولُونَ نَخْشَى أنْ تُصيبَنَا دائِرةٌ﴾ (المائدة ٥٢) وقوله تعالى : ﴿قَالوا أُوذِينا من قَبْلِ أنْ تأتِينَا ومِنْ بعدِ ماجِئْتَنَا ﴾ (الأعراف ١٢٩).

وهي توصَل بالفعل المتصرف ماضياً ومضارعاً وأمراً، فإن دخلت على الماضي لا تنصبه لفظاً، ولا تقديراً، ولا محلاً، ولا تغير زمنه كما هو الأمر في نحو قوله تعالى : ﴿ولَوْلاَ أنْ ثَبّتْنَاكَ لقد كِدْتَ تَرْكَنُ إلَيْهِم شَيْئاً قَليلاً﴾ (الإسراء ٧٤) وذهب المالقى [٢] إلى أنها تكون في موضع المصدر حتى لو دخلت على الماضي كما فى قوله تعالى: ﴿ أكَانَ للنّاسِ عَجَباً أنْ أوْحَينا إلى رَجُلٍ منْهُم﴾ (يونس ٢) والتقدير: وحيُنا، وإن دخلت على الفعل المضارع نصبته لفظاً كما في قوله تعالى: ﴿وأنْ تَعفُوا أقْرَبُ للتَقْوى﴾ (البقرة٢٣٧) أو تقديراً نحو قوله ﴿وما كَانَ هَذا القُرآنْ أنْ يُفْتَرى منْ دونِ اللّهِ﴾ (يونس ٣٧) أو محلاً نحو قولهم : عليك أنْ تجمعن الصبر والعمل.

ونصّ سيبويه[٣] وغيره على وصلها بالأمر، واستدلوا على أنها مع الأمر مصدرية بدخول حرف الجر عليها نحو : أمرتك أنْ قم. وأكد ذلك ابن هشام بقوله [٣]: توصل بالأمر والمخالف في ذلك أبو حيان زعم أنها لا توصل به، وإن كل شئ سمع من ذلك فأنْ فيه تفسيرية، واستدل بدليلين أحدهما : أنهما إذا قدرا بالمصدر فات معنى الأمر، الثاني: أنهما لم يقعا فاعلاً ولا مفعولاً، فلا يصح أعجبني أنْ قم، ولا «كرهت أنْ قم» كما يصح ذلك مع الماضي ومع المضارع. والجواب على الأول أنّ فوات معنى الأمرية في الموصولة بالأمر عند التقدير بالمصدر كفوات معنى المضي والاستقبال في الموصولة بالماضي، والموصولة بالمضارع عند التقدير المذكور.

وعن الثاني أنه إنما امتنع ما ذكره، لأنه لا معنى لتعليق الإعجاب والكراهية بالإنشاء لا لما ذكر، ثم ينبغي له أنْ لا يسلم مصدرية كي، لأنها لا تقع فاعلاً ولا مفعولاً، وإنما تقع مخفوضة بلام التعليل.

ثم مما يقطع به على قوله بالبطلان حكاية سيبويه: «كتبت إليه بأنْ قم» وأجاب عنها: بأن الباء محتملة للزيادة مثلها في قوله : لا يقرآن بالسور، وهذا وهم فاحش، لأن حروف الجر زائدة لا تدخل إلا على الاسم أو ما في تأويله.

٢ - (أن) التفسيريـــة :

تسمى (أن) المفسرة وهي التي يحسن في موضعها (أى) وعلامتها أن تقع بعد جملة فيها معنى القول دون حروفه، نحو قوله تعالى : ﴿فَأَوْحَيْنا إليه أنْ اصْنَعِ الفُلْكَ بأعْيُنِناَ﴾ (المؤمنون ٢٧)

وأنكر الكوفيون هذا النوع لـ « أنْ » وأيد ابن هشام مذهبهم[٤] قائلاً : «لأنه إذا قيل: كتبت إليه أنْ قُمْ، لم يكن قم نفس كتبت، كما كان الذهب نفس العسجد في قولك: هذا عسجد- أي : ذهب، ولهذا لو جئت بـ «أي) مكان (أن) في المثال، لم تجده مقبولاً في الطبع».

ولعل ما ذهب إليه الكوفيون وابن هشام لا يستند إلى دليل أو حجة، وذلك كما ورد من نصوص قرآنية كانت فيها (أن) تفسيرية بمعنى «أي» ولتوفر شروط حرف التفسير فيها وهي:

(أ) أن تسبقها جملة فيها معنى القول دون حروفه، كقوله تعالى : ﴿وانْطَلَقَ المَلأُ مِنْهُم أنْ امْشُوا واصْبِرُوا﴾ (سورة ص ٦) والتقدير : أي امشوا، إذ ليس المراد بالانطلاق المشي، بل انطلاق ألسنتهم بهذا الكلام؛ ولذلك غلط من جعل منها قوله تعالى : ﴿وآخِرُ دَعْوَاهُم أنِ الحَمْدُ للهِ﴾ (يونس ١٠).

(ب) أن تتأخر عنها جملة مستقلة، تتضمن معنى الأولى وتوضح المراد منها نحو قوله تعالى: ﴿ ونُودُوا أنْ تِلكُم الجَنَّةُ أُورِثْتُموها﴾ (الأعراف ٤٣).

(جـ) ألا تقترن بحرف جر ظاهر أو مقدر، نحو ذلك «كتبت إليه بأنْ قم».

وإذا ولي (أن) التفسيرية مضارع معه (لا) نحو : أشرت إليه أنْ لاتفعل، جاز رفعه وجزمه ونصبه؛ فرفعه على جعل (أن) مفسرة و «لا» نافية، وجزمه على جعل

«أن» مفسرة و«لا» ناهية، ونصبه على جعل «أن» مصدرية و«لا» نافية. وإن كان المضارع مثبتاً، أي غير منفي، جاز رفعه على جعل (أنْ) مفسرة ونصبه على جعلها مصدرية، و «لا» في كلا الحالين نافية.

٣ - (أن) الناصبة للفعل المستقبل

إذا ولي (أنْ) الفعل المستقبل ، وجاء قبله فعل لا يحسن معه أن يراد بها الثقيلة ويضمر اسمها، مثل: عسى، وأردت، واشتهيت، وكرهت، وخفت، ونحوها، لا تكون «أنْ» مخففة من الثقيلة، بل ناصبة تنصب الفعل المستقبل بعدها نحو قولنا أردت أنْ تذهب، وكرهت أنْ يخرج عليّ، وعسى أنْ تأتينا. فالأفعال بعدها تذهب ويخرج وتأتينا منصوبة، ولا يحسن معها التثقيل والإضمار، حيث لا يجوز أن تقول أردت أنك تذهب، وكرهت أنه يخرج، وعسى أنه تأتينا.

أما إذا كان الفعل قبلها يحسن معه الثقيلة، التي تعمل في الأسماء، ويضمر اسمها فيها - وهي الواقعة بعد كلام يدل على الرجحان، بأن يسبقها أحد الأفعال التالية: ظننت وحسبت وعلمت ونحوها - فأنت بالخيار إن شئت رفعته، فتكون مخففة من الثقيلة، نحو: علمت أنْ يقومُ زيدٌ، والمعنى: أنه يقومُ. وإن شئت نصبته فأعملت (أن) في الفعل، وجعلتها مصدرية. وقد قُرِيَء بالوجهين الرفع والنصب قوله تعالى : ﴿ وحَسَبِوا ألاّ تكونَ فتْنَةٌ﴾ (المائدة ٧١) وكذلك قوله تعالى: ﴿ أفَلاَ يَروْنَ ألاّ يرجعُ إليهمْ قولا ﴾ (طه ٨٩) فمن رفع «تكونُ» و «يرجعُ» قدرها الثقيلة، التي تعمل في الأسماء ثم خُفِّفت وحُذِفَ الاسم، وجُعلت «لا» عوضاً. والتقدير أنه لا تكون فتنة، وأنه لا يرجع إليهم.

والأحسن إذا رُفِعَ الفعل بعدها أن يفصل بينها وبين الفعل بفاصل يكون عوضاً مما حذف وهو النون الثانية من «أن» واسمها والفاصل قد يكون «لا» النافية، أو السين، أو

«سوف» أو «قد» أو «لو» قال تعالى: ﴿ألاَّ تزرُ وازرةٌ وِزْرَ أُخرى﴾ (النجم ٣٨). قرنت بالرفع على إرادة أنه لا تزر وازرة. وقال أيضاً ﴿ لِئَلاَّ يَعْلَمَ أَهْلُ الكتابِ ألاَّ يَقْدِرونَ على شَئٍ من فَضْلِ اللهِ﴾ (الحديد ٢٩) بالرفع أراد : أنّهم لا يقدرون.

٤ - (أنْ) المخففة من الثقيلة :

وهي التي خففت عن «أن» الناسخة تدخل على الجملة الاسمية لا الفعلية، فتنصب الاسم، وترفع الخبر، فإن دخلت على الجملة الفعلية فلا بد من فاصل بينها وبين الفعل وهي عند الكوفيين لا تعمل شيئاً في ظاهر أو مضمر، خلافاً للبصريين، وأجاز سيبويه أن تلغى لفظاً، وتقديراً، فلا يكون لها عمل[٦] واختار ابن السراج الرفع بعدها على إضمار الهاء فيها، وقد نسب هذا الرأي إلى سيبويه، ونصّ ابن هشام على إعمالها، بشرط أن يكون اسمها ضميراً محذوفاً وخبرها جملة، ولا يجوز إفراده إلا إذا ذكر الاسم، فيجوز الأمران، وقد اجتمعا في قول الشاعر [٧].

بأنْك ربيعٌ وغيثٌ مُريعٌ وأنْكَ هناكَ تكُونُ الشمالا

وذكر الهروي أنها تكون عاملة وغير عاملة، وإعمالها عنده من وجهين:

أحدهما : أن ينصب اسمها على نية التثقيل، واستشهد بقول الشاعر [٨]

فلو أنْكِ في يوم الرَّخَاءِ سَألْتِني فِرَاقَكِ لم أَبْخَلْ وأَنْتِ صَديقُ

فالكاف في «أنك» في موضع نصب، لأنه أراد تثقيل «أن» فخففها، إلا أن ابن هشام ذكر أن ذلك خاص بالضرورة على الأصح.

والوجه الثاني : أن يرفع الاسم بعدها مخففة، على أن يراد بها الثقيلة؛ فيضمر اسمها، ويكون مابعدها جملة من مبتدأ وخبر في موضع رفع خبر لها. نحو قوله تعالى: ﴿وآخِرُ دَعْواهُمْ أنِ الحمدُ للهِ رَبِّ العالمينَ﴾ (يونس ١٠) أي: أنّه الحمدُ للهِ. وقُرِيء قوله

تعالى : ﴿ فأذَّنَ مؤذن بينهم أنْ لعنةُ اللهِ على الظالمينَ ﴾ (الأعراف ٤٤) بالرفع أي أنه لعنة الله على الظالمين.

وقال الأعشى [٩]

في فِتْيَةٍ كَسُيوفِ الهِنْدِ قَدْ عَلِمُوا أنْ هالِكٌ كُلُّ مَنْ يَحْفَى وَيَنْتَعِلُ

أي : أنّه هالك.

٥ - (أن) الزائـــدة

هذه الأداة لا تعمل شيئاً، وفائدتها التوكيد، وتطرد زيادتها بعد «لما» كما في قوله تعالى: (فَلَمَّا أنْ جَاءَ البَشِيرُ) (يوسف ٩٦) وقوله تعالى : (ولَمَّا أنْ جَاءَتْ رُسُلُنا) (العنكبوت ٣٣) وتزاد أيضاً بين القسم و «لو» كما في قوله الشاعر [١٠].

أمَا - واللهِ - أنْ لَو كُنْت حراً وما بِالحُر أنْتَ ، ولا العَتِيقُ

هذا رأي سيبويه، وفي رأى ابن عصفور، أنها حرف جيء به لربط الجواب بالقسم، وبين الكاف ومخفوضها، كقول الشاعر [١١]

وَيَوماً تُوافِينا بَوَجْهٍ مُقَسَّمٍ كَأَنْ ظَبْيَةٌ تَعْطُو إلى وارِقِ السَّلَمْ

في رواية من جر، وزيارتها هنا على وجه الشذوذ والندرة، تزاد كذلك بعد (إذ) كقول أوس بن حجر [١٢].

فَأمْهِلَه حتى إذَا أنْ كَأَنَّهُ مُعاطِي يَدٍ في لُجَةِ الماءِ غَامِرُ

وذهب الأخفش إلى أنّ «أنْ» الزائدة قد تنصب الفعل مثلما تجر «من» والباء الزائدتان الاسم، واستدل على ذلك بالسماع والقياس. ورد السماع في قوله تعالى: ﴿ومالَنَا ألاَّ نُقَاتِلَ في سَبيلِ اللهِ﴾ (البقرة ٢٤٦).

حيث عدَّ (أنْ) في الآية زائدة ناصبة للفعل «نقاتل» مضمناً «مالنا» معنى ما منعنا.

وأما القياس، فهو أن حرف الجر الزائد قد عمل في نحو ما جاءني من أحد، وقوله تعالى: ﴿ماجَاءَنا من بَشيرٍ﴾ (المائدة ١٩). إلا أن ابن هشام أشار إلى أنه لم يثبت إعمال الجار والمجرور في المفعول به، وإلى أن الأصل: ألا تكون «لا» زائدة، وأن الصواب هو قول بعضهم، إن الأصل ومالنا في أن لا نفعل كذا؟ وإنما لم يجز للزائدة أن تعمل، لعدم اختصاصها بالأفعال، بدليل دخولها على الحرف وهو «لو» و«كأن» وعلى الاسم، بخلاف حرف الجر الزائد فإنه كالحرف المعدى في الاختصاص بالاسم، فلذلك عمل فيه.

٦ - (أن) الشرطيــة:

هذه الأداة تفيد المجازاة، ذهب إلى ذلك الكوفيون، وجعلوا منه قوله تعالى: ﴿أنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُما فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُما الأُخْرى﴾ (البقرة ٢٨٢) قالوا: ولذلك دخلت الفاء بعدها.

ومنه أيضاً قول الفرزدق [١٤]

أَتجزَعُ أنْ أذْنَا قُتَيْبَةَ جُزّتَا ... جِهاراً ولم تَجْزَع لِقَتْلِ ابن خَازِمِ

حيث رُوِيَ بفتح همزة (أن) وكسرها. ومنع ذلك البصريون، وتأولوا «أن» في هذه الشواهد على أنها المصدرية ورجّح ابن هشام مذهب الكوفيين، وحجته في ذلك أمور ثلاثة: [١٥]

أحدهما: توارد المفتوحة والمكسورة على المحل الواحد، والأصل التوافق إذ قُرِيءَ بالوجهين قوله تعالى: ﴿أن تَضِلَّ إِحْداهُما فَتُذَكِّرَ إِحْداهُما الأُخْرى﴾ (البقرة ٢٨٢).

وقد ذكر أبو طالب القيسي [١٦] أن قراءة حمزة هي بكسر الهمزة في (أن)، وقراءة الباقين بالفتح ووجه القراءة بالكسر عنده أنها (إنْ) الشرطية، و (فتذكر) جواب الشرط، مرفوع في هذه القراءة، لأنه بالفاء، ووجه القراءة بالفتح أن «أن» في موضع نصب على

حذف اللام، وتقديره لئلا تضل إحداهما. أي تنسى. وقيل المعنى : لا تضل ومن ذلك قوله تعالى : ﴿ ولا يَجْرِمَنَّكُم شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُم﴾ (المائدة ٢) وقوله تعالى أيضاً : ﴿أَفَنَضرِبُ عَنْكُم الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ كُنْتُم قوماً مُسْرِفِينَ﴾ (الزخرف ٥).

والثاني: مجيء الفاء بعدها كثيراً، كقول العباس بن مرداس [١٧]

أَبَا خُرَاشَةَ أَمَّا أَنْتَ ذَا نفرٍ فَإِنَّ قَوْمِي لَمْ تَأْكُلْهُم الضَّبُعُ

والثالث : عطفها على «أن» في قول الشاعر [١٨]:

إِمَّا أَقَمْتَ وإِمَّا أَنْتَ مُرْتَحِلاً فاللهُ يَكْلأُ ما تَأْتِي وماَ تَذرُ

فلو كانت «أن» في «أما» مصدرية، للزم عطف المفرد على الجملة.

٧ - (أن) النافيــــة :

حكى ابن مالك عن بعض النحويين أنّ «أنْ» تكون نافية، بمعنى «لا» ونقل بعضهم عن الفراء هذا في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الهُدَى هُدَى اللهِ أَنْ يُؤْتَى أَحَدٌ مِثْل ماأُوتِيتم﴾. فأنْ هنا بمعنى «لا» أي : لا يُؤتى أحد مثل ماأوتيتم. ومذهب الجمهور أنّ «أنْ» في الآية السابقة مصدرية. وقيل المعنى: «ولاتؤمنوا بأن يؤتى أحد مثل ماأوتيتم الكتاب، إلا لمن تبع دينكم».

٨ - (أنْ) بمعنى إذ :

تأتي (أن) بمعنى (إذ). جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ وعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُم مُّنْذِرٌ مِنهُم﴾ (سورة ص ٤) وقوله كذلك ﴿ بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُم مُّنْذِرٌ مِنهُم﴾ (سورة ق) آية:٢. ومعناه: إذا جاءهم، وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلى الذي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّه أَنْ أَتَاهُ اللهُ المُلْكَ﴾ (البقرة ٢٥٨) معناه: إذ أتاه. وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطَايَانَا أَنْ كُنَّا أَوَّلَ المُؤْمِنِين ﴾ (الشعراء ٥١) معناه: إذ كنا.

وزعم الكوفيون [١٩] أنّ (أنْ) بمعنى (إذ) في قوله تعالى: ﴿ عَبَسَ وتَوَلَّى أنْ جَاءَهُ الأعْمى﴾ (عبس ١و٢) وذهب البصريون إلى أن (أنْ) في موضع نصب، لأنه مفعول له والتقدير: لأن جاءه.

وذكر الهرويّ [٢٠] أنّ (أنْ) تكون بمعنى من أجل، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ ولاَ تَأكُلُوهَا إسْرافاً وَبِدَاراً أنْ يَكْبَرُوا ﴾ (النساء ٦) أي من أجل أن يكبروا. وكذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ فَرَجُلٌ وامرأتَانِ مِمَّنْ تَرْضَونَ من الشُّهَداءِ أنْ تضِلَّ إحْداهُما فتُذَكِّرَ إحداهُمَا الأُخْرى ﴾ (البقرة ٢٨٢) أي من أجل أن تضل وسبق أن ذكرت أن الكوفيين جعلوا (أن) في هذا الموضع شرطية.

٩- (أنْ) بمعنى لئلا :

ذكر بعض النحاة والمفسرين أنّ (أنْ) تأتي بمعنى لئلاً، مستشهدين بآيات من الذكر الحكيم كقوله تعالى: ﴿ ألَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالوا بَلَى شَهِدْنَا أنْ تَقولُوا يَوْمَ القِيامَةِ ﴾ (الأعراف ١٧٢) أي: لئلا تقولوا، وكقوله تعالى: ﴿ وَألْقَى في الأرْضِ رَواسِيَ أنْ تَمِيدَ بِكُمْ ﴾ (النحل ١٥) و (لقمان ١٠) أي: لئلا تميد بكم، وكقوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَجْهَرُوا لَهُ بالقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُم لِبَعْضٍ أنْ تَحْبَطَ أعْمَالُكُم ﴾ (الحجرات ٢) أي: لئلا تحبط أعمالكم. واختلف النحاة في (أن) بمعنى لئلا في بعض الآيات، حيث ذكر بعضهم أنها مصدرية. وسنقف - إن شاء الله- على ذلك في مواضعها عند الحديث عن آراء النحاة في (أن) وعملها.

١٠- (أنْ) الجازمة :

ذهب بعض الكوفيين وأبو عبيدة، واللحياني إلى أنّ (أنْ) تكون جازمة، وذكر الأخير أنها لغة قوم من بني ضبة. وقال الرواسي: فصحاء العرب ينصبون بـ (أنْ)

وبأخواتها الفعل، ودونهم قوم يرفعون بها ، ودونهم قوم يجزمون بها ، وقد أنشدوا لذلك أبياتاً، منها قول امريء القيس[٢١].

إِذاَ ماغَدَوْنا ، قَالَ وِلْدانُ قَوْمِنا تَعالَوا إلى أَنْ يَأْتِنا الصَّيْدُ نَحْطَبِ

وقول جميل بثينة [٢٢]

أُحَاذِرُ أَنْ تَعْلَمْ بِها ، فَتَرُدَّها فتَتْرُكَها ثِقْلاً عَلَيّ كَمَا هِيا

ثانياً : آراء النحاة في «أنْ» المخففة من الثقيلة وعملها: [٢٣]

أن المفتوحة الهمزة لا يُلغى عملها إذا خففت، بل تعمل بالتخفيف، ويكون اسمها ضمير الشأن والحديث إلا أن إعمالها ليس بالكثير كما هو الأمر في المكسورة «إنْ» والسبب في ذلك أنّ اتصال (إنْ) المكسورة باسمها وخبرها اتصال واحد، واتصال المفتوحة فيما بعدها اتصالان، لأن أحدهما اتصال العامل بالمعمول، والآخر اتصال الصلة بالموصول.

والسبب الثاني أنها إذا كانت مفتوحة لم تقع أولاً في موضع الابتِداء، فيجعل ما يليها مبتدأ، وتلغى هي مثل «إن» إذا كسرتها وخففتها، لأن المكسورة تدخل على المبتدأ وتؤكده ومعنى الجملة باق، فإذا ألغيت ولم تعمل فيما بعدها فالمبتدأ واقع موقعه، وليس كذلك المفتوحة، لأنها - وإن كانت تدخل على المبتدأ - إلا أنها تحيل معنى الجملة إلى الإفراد، وتكون مبنية على ما قبلها. فلو ألغيت، لوقعت بعدها الجملة. وليس ذلك من مواقع الجمل.

وذهب الكوفيون[٢٤] إلى أنّ «أنْ» المفتوحة إذا خففت لا تعمل في ظهار ولا في مضمر، ولا في ضمير أمر محذوف ولا غيره. أما البصريون، فيجوز عندهم أن تعمل في الاسم الظاهر من غير اضطرار ولا ضعف. والدليل على صحة ما ذهبوا إليه. ما حكاه بعض أهل اللغة من إعمالها في المضمر مع التخفيف، وهو قولهم: أظن أنك قائم، وأحسب

أنه ذاهب، يريدون «أنك» و «أنه» بالتشديد. وكذلك قول الشاعر [٢٥]

فَلَوْ أنْكِ في يَوْمِ الرَّخَاءِ سَأَلْتِني فِرَاقَكِ لَمْ أَبْخَلْ وأنْتِ صَدِيقُ

إلا أن إعمالها في المضمر مع التخفيف ضعيف، ولايجوز إلا في الشعر. ومن كلام العرب[٢٦]: أول ما أقول أنْ بسم الله، كأنهما قالوا« أنه بسم الله. كما أن قولك: «قد علمت أنْ زيد منطلق» معناه: أنه زيد منطلق، ولا تحتاج العِوض هنا كالدعاء، لأن خبرها جملة إسمية [٢٧].

وذهب الأعلم إلى أنّ العلم واليقين والمعرفة وما جرى مجراها من أفعال التحقيق مختص بها «أن» المشددة الناصبة للأسماء وأنها إنما اختصت بها؛ لأن المشددة المفتوحة بمنزلة «إن» المكسورة «في باب التوكيد والإيجاب»، وما اختص بالإيجاب لا يدخل عليه ما ينقص دلالته على الإيجاب، فلم يدخل على «أنّ» المشددة «رجوت»، و «اشتهيت» وما في بابها، لأن هذه الأفعال يمكن أن تتحقق بعدها وألا تتحقق، فوقعت على «أنْ» المخففة التي لا توكيد فيها، ولا مضارعة لما يوجب التوكد. واعلم أنّ من الأفعال ما يكون فيه تأويلان: أحدهما: الإيجاب، والآخر غيره، فيجوز فيه أن تكون «أنْ» بعده بالتشديد أو التخفيف، بتأويل التشديد ورفع الفعل بعده، ويجوز أن تكون بعده ناصبة للفعل.

ونجد ابن يعيش [٢٨] يخالف الكوفيين فيما ذهبوا إليه، من عدم إعمال «أنْ» المخففة المفتوحة، ويوافق البصريين في رأيهم، حيث ذكر أنها إذا خففت لم تلغ عن العمل بالكلية، ولا تصير بالتخفيف حرف ابتداء، وإن ذلك إنما يكون في المسكورة، بل يكون فيها الشأن والحديث. والنصوص شاهدة على صحة ما ذهب إليه ابن يعيش، جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿ أَفَلاَ يَرونَ ألاَّ يَرْجِعُ إليهم قولا ﴾ (طه ٨٩) وفي قوله تعالى أيضاً: ﴿ عَلِمَ أنْ سَيكونُ مِنكُم مَرْضى ﴾ (المزمل ٢٠) والمراد: أنه، أي الأمر والشأن وهو الجيد الكثير.

ولا يخلو بعد التخفيف من أن يليها اسم أو فعل، فإن وليها اسم لم تحتج إلى العوض، لأنها جاءت على مقتضى القياس فيها. نحو : علمت أنْ زيد قائم. أي : أنه زيد قائم، إلا إذا قصدت النفي، فيفصل بينها وبين خبرها بحرف النفي نحو قوله تعالى : ﴿وأنْ لاَ إلَهَ إِلاَّ هُوَ فَهَلْ أَنْتُم مُسْلِمون﴾ (هود ١٤) وعند ابن مالك، أن اسم «أنْ» المخففة المفتوحة لا يلفظ به إلا في الضرورة، كقول الشاعر: [٢٩]

لقد عَلِمَ الضَيْفُ والمُرْملون إذا اغْبَرَّ أفقٌ وَهَبتْ شِمالا
بأنْكَ رَبيعٌ وغَيْثٌ مريعُ وأنْك هناك تَكُونُ الثمالا

ولا يكون غير الملفوظ به إلا ضميراً، ولا يلزم كونه ضمير الشأن كما زعم بعضهم، بل إذا أمكن عوده على حاضر أو غائب معلوم فهو أولى، ولذلك قال سيبويه، حين مثّل بقوله تعالى: ﴿أنْ ياإبْراهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرّؤيَا﴾ (الصافات ١٠٤، ١٠٥) كأنه قال عزّ وجلّ: أنك قد صدقت الرؤيا.

وقال أبو حيان [٣٠] : «ومما جاءت فيه أنْ وإنْ مخففة، قول العرب: أما إنْ جزاك الله خيرا. فالكسر على أنها لا تعمل. جاءت بعدها جملة الدعاء، والأصل: إنه، وقيل «إن» زائدة، والفتح على أنّ الأصل: أنه. فلما خففت، كان اسمها ضمير الشأن المحذوف والخبر قول محذوف، وجملة الدعاء محكية به ولا يكون الخبر، لأنها جملة لا تحتمل الصدق والكذب، وزعم ابن الطراوة أن أنْ زائدة لاغير. وجوّزه ابن مالك».

ويرى ابن هشام أن أنْ المفتوحة إذا خففت وجب بقاء عملها، ووجب حذف اسمها، ووجب أن يكون خبرها جملة.

واتفق النحاة على أن خبر «أنْ» المفتوحة المخففة، إذا وقع جملة اسمية أو فعلية فعلها جامد أو دعاء، لم تحتج إلى فاصل من الفواصل؛ وذلك لأنه مع الجملة الإسمية جيء

بعد «أنْ» باسم وخبر، كما جيء بها بعد الثقيلة العاملة. وأما الفعل الجامد، فلأنه كالاسم، والاسم لا يحتاج إلى فصل؛ فكذلك ما أشبهه. وأما الدعاء، فلأنه شبيه بالجامد في عدم التصرف.

ومن أمثلة الجملة الإسمية، قوله تعالى: ﴿ وآخِرُ دعْواهُم أنِ الحَمْدُ للهِ ربِّ العالمينَ﴾ (يونس ١٠)

ومن الفعلية التي فعلها جامد قوله تعالى: ﴿ وأنْ ليسَ للانْسانِ إلاَّ ما سَعَى﴾ (النجم ٣٩)، ﴿ وأنْ عسَى أنْ يكونَ قَد اقْتَرَبَ أجلُهُم﴾ (الأعراف ١٨٥)

ومن الفعلية، التي فعلها دعاء بخَيْر نحو قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِي أنْ بُورِكَ مَنْ في النارِ ومَنْ حَولَها ﴾ (النمل ٨).

والتي فعلها دعاء بِشَر قوله تعالى: ﴿ والخامَسةُ أنْ غَضِبَ اللهُ عَلَيْها ﴾ (النور ٩) في قراءة من خفّفَ أنْ وكسر الضاد في «غضب».

فإن كان الفعل متصرفا ولم يكن دعاء، فُصِل بينه وبين «أنْ» بأحد الفواصل الآتية: «قد» و «لو» «السين»، «سوف»، حروف النفي لن، لم ، لا ، قال سيبويه [٣١] (والدليل على أنهم يخففون على إضمار الهاء، أنك تستقبح: قد عرفت أنْ يقول ذاك، حتى تقول: أن لا، أو تدخل السين، أو سوف، أو «قد».

ولو كانت بمنزلة حروف الابتداء، لذكرت الفعل مرفوعاً بعدها، كما تذكره بعد هذه الحروف ومن أمثلة تلك الفواصل مع «أنْ»، قوله تعالى: ﴿ ونَعْلَم أنْ قَدْ صَدَقْتَنا ﴾ (المائدة ١١٣) وقوله تعالى أيضاً: ﴿ أوَلَم يَهْدِ للَّذينَ يَرثُونَ الأرْضَ مِن بَعْدِ أهْلِها أنْ لو نَشَاءُ أصبْنَاهُم بِذُنُوبِهِم ﴾ (الأعراف ١٠٠) وقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الجِنُّ أنْ لَوْ كَانوا يَعْلَمُون الغَيْبَ مالَبِثُوا في العَذَابِ المُهينِ ﴾ (سبأ ١٤) ولم يذكر «لو» في الفواصل

إلا قليل من النحويين. فقد ذكر خالد الأزهري [٣٢] أن قول ابن ناظم: إن الفصل بـ «لو» قليل وهم منه على أبيه.

ومن أمثلة الفواصل أيضاً قوله تعالى: ﴿ عَلِمَ أنْ سيكونُ منكم مَرْضى﴾ (المزمل ٢٠) وقول الشاعر [٣٣].

واعْلَم فَعِلْمُ المرءِ يَنْفَعُهُ   أنْ سَوف يأتِي كُلُّ ما قُدِرَا

وقوله تعالى: ﴿ عَلِمَ أنْ لَنْ تُحصُوهُ ﴾ (المزمل ٢٠)
وقوله تعالى: ﴿ أيَحْسَبُ أنْ لم يَرَهُ أحدٌ ﴾ (البلد ٧)
وقوله تعالى: ﴿ وحَسِبُوا ألاّ تكونَ فتْنةٌ﴾ (المائدة ٧١)

وندر عدم الفصل بين أنْ والفعل بعدها .. جاء ذلك في قول الشاعر [٣٤]

عَلِمُوا أنْ يُؤَمَّلُون فَجَادُوا   قَبْلَ أنْ يُسْألُوا بِأعْظَم سُؤلِ

فالقياس: علموا أن سيؤملون. وفي جوازه في الاختيار خلاف. جاء ذلك أيضاً في قوله تعالى: ﴿ والوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أولادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لمنْ أرَادَ أنْ يُتمُّ الرضاعة ﴾ (البقرة ٢٣٣) في قراءة من رفع «يتم» في قول، والقول الثاني أن «أنْ» ليست مخففة من الثقيلة، بل هي الناصبة للفعل المضارع، وارتفع «يتم» بعدها شذوذا.

ثالثاً : خلاف النحويين والمفسرين في «أنْ» في النصوص القرآنية:

ورد استخدام (أنْ) المفتوحة الهمزة، الساكنة النون في القرآن الكريم في عدد من المواضع، وقد اتفق النحاة والمفسرون حول بعض الآيات التي وردت فيها «أنَّ» مخففة من الثقيلة، واختلفوا في آيات قد تكون فيها (أنْ) مفسرة أو مخففة من الثقيلة، أو محتملة لأن تكون ناصبة أو مخففة من الثقيلة، وسوف نتبيّن هذه المواضع والآراء جميعاً إن شاء الله.

(أ) وقوع «أنْ» مخففة باتفاق :

وردت (أن) مخففة من الثقيلة باتفاق أغلب النحاة والمفسرين، وكان اسمها محذوفاً في جميع المواضع؛ ولكن الاختلاف بينهم كان في بعض القراءات التي جاءت فيها، وذلك في خمسة وثلاثين موضعاً [٣٥] ففي قوله تعالى: ﴿ وآخرُ دَعْوَاهُم أنِ الحَمْدُ للهِ ربِّ العالمِينَ ﴾ (يونس ١٠).

ذهب ابن جني والزمخشري والعكبري([٣٦] إلى أنه جاءت قراءة بتشديد «أنّ» وذكر أبو حيان : أنّ (أنْ) هنا مخففة من الثقيلة وأن اسمها ضمير الشأن لازم الحذف، والجملة بعدها خبر «أنْ».

وقرأ عكرمة ومجاهد وقتادة وابن يعمر وبلال بن أبي بردة، وأبو مجلز، وأبو حيوة وابن محيصن ويعقوب (أنّ الحَمْدَ لله) بالتشديد، ونصب «الحمد». قال ابن جني: ودلت على أن قراءة الجمهور بالتخفيف ورفع «الحمد» هي على أنّ «أنْ» هي المخففة. وأجاز المبرد إعمالها كحالها مشددة، وزعم صاحب النظم- يعني ابن مالك أنّ «أنْ» ههنا زائدة، والحمد لله خبر لـ «وآخر دعواهم» وهو مخالف لنص سيبويه والنحويين، وليس هذا من محال زيادتها. وجاءت مخففة من الثقيلة أيضاً في قوله تعالى: ﴿ وَظَنُّوا أنْ لاَ مَلْجَأَ مِنَ اللهِ إلاَّ إليهِ ﴾ (التوبة ١١٨) وفي قوله تعالى: ﴿ فَاعْلَمُوا أنَّما أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللهِ وأنْ لاَ إِلَهَ إلاَّ هُوَ ﴾ (هود ١٤) وفي قوله تعالى: ﴿ فَنَادَى في الظُّلُمَاتِ أنْ لاَ إِلهَ إلاَّ أنْتَ ﴾ (الأنبياء ٨٧).

اتفق النحاة على أنّ «أنْ» ههنا مخففة من الثقيلة، إلا أنّ أبا حيان [٣٧] ذهب إلى أنها في هذه الآية تفسيرية، لأنها سبقت الفعل (فنادى) وهو في معنى القول، وأجاز أن يكون التقدير: بأنه، فتكون مخففة من الثقيلة. وجاءت مخففة كذلك في قوله تعالى:

﴿وقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُم في الكِتَابِ أَنْ إذَا سَمِعْتُم أيَاتِ اللّه يُكْفَرُ بها ويُسْتَهْزَأُ بها فَلاَ تَقْعُدوا مَعَهُم حتى يخوضوا في حديث غيره﴾ (النساء ١٤٠) وفي قوله تعالى أيضاً: ﴿أَوَ لَمْ يَهْدِ لِلّذِينَ يَرِثُونَ الأَرْضَ مِنْ بَعْدِ أَهْلِهَا أَنْ لَوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُم بِذُنُوبِهم﴾ (الأعراف ١٠٠) وفي قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَيْأَسِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَو يَشَاءُ اللّهُ لَهَدى النَّاسَ جميعًا﴾ (الرعد ٣١).

جاء في البحر[٣٨]: ذكر سيبويه أنّ «أنْ» تأتي بعد القسم، وجعلها ابن عصفور رابطة للقسم بالجملة المقسم عليها، وأما على تأويل الجمهور فـ «أن» عندهم هي المخففة من الثقيلة، أي: أنه لو يشاء الله، ومن المخففة أيضاً قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الجِنُّ أَنْ لَو كَانُوا يَعْلَمُونَ الغَيْبَ مالَبِثُوا في العَذَابِ المُهِينِ﴾ (سبأ ١٤).

وفي قوله تعالى كذلك: ﴿وأَنْ لَو اسْتَقَامُوا على الطَّرِيقَةِ لأَسْقَينَاهُم ماءً غَدَقاً﴾ (الجن ١٦).

وقال الزمخشري[٣٩]: «أنْ » مخففة من الثقيلة، وهو من جملة الموحى والمعنى: وأُوحِيَ إليَّ أن الشأن والحديث لو استقام الجن على الطريقة المثلى. وذكر العكبري أن «لو» عوض كالسين، وسوف. وقيل «لو» بمعنى «أن» ، و«أن» بمعنى اللام، وليست لازمة.

وفي قوله تعالى: ﴿وأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدْ اقْتَرَبَ أَجَلُهُم﴾ (الأعراف ١٨٥).

والأصل: وأنه عسى، على أنّ الضمير ضمير الشأن. وهي عند العكبري[٤٠] قد تكون مخففة من الثقيلة، أو مصدرية.

وفي قوله تعالى: ﴿وأَنْ لَيْس لِلإنْسَانِ إلاَّ مَا سَعَى﴾ (النجم ٣٩) «أنْ» مخففة من الثقيلة أيضاً وسدّ ما في معنى «ليس» من النفي مسد التعويض.

وفي قوله تعالى: (ونَعْلَمَ أنْ قَدْ صَدَقْتَنَا) (المائدة ١١٣) ذكر العكبريّ [٤١] أن «أنْ» مخففة من الثقيلة، واسمها محذوف و«قد» عوض منه، وقيل: «أنْ» مصدرية، و«قد» لا تمنع من ذلك.

وفي قوله تعالى: ﴿ لِيَعْلَمَ أنْ قَدْ أبْلَغُوا رِسَالاَتِ رَبِّهِم ﴾ (الجن ٢٨) «أن» مخففة كذلك أي: ليعلم أنّه، وفصل بين «أن» والفعل بـ «قد».

وفي قوله تعالى: ﴿ عَلِمَ أنْ سيكونُ مِنكُم مَرْضَى ﴾ (المزمل ٢٠) جاءت «أنْ» هنا مخففة من الثقيلة، والسين عوض من تخفيفها، واسمها محذوف.

وفي قوله تعالى: ﴿ بَلْ زَعَمْتُم أنْ لَنْ نَجْعَلَ لكُم مَوْعِداً ﴾ (الكهف ٤٨) جاءت (أنْ) أيضاً مخففة من الثقيلة، وفصل بينها وبين الفعل بحرف النفي (لن).

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ فَظَنَّ أنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ ﴾ (الأنبياء ٨٧).

وفي قوله تعالى كذلك: ﴿ مَنْ كَانَ يَظُنُّ أنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللهُ في الدُّنيا والآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إلى السَّماءِ ﴾ (الحج ١٥) أي: من كان يظن أنّ الله لن ينصر محمدا. فأن ، هنا ، مخففة من الثقيلة، واسمها محذوف وفُصِل بينه وبين الفعل بحرف النفي «لن» . ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿ بَلْ ظَنَنْتُم أنْ لَنْ يَنقلبَ الرَّسُولُ والمؤمِنُونَ إلى أهْلِيهمْ أبداً ﴾ (الفتح١٢).

وقوله تعالى: ﴿ زَعَمَ الَّذينَ كَفَرُوا أنْ لَنْ يُبْعَثُوا ﴾ (التغابن ٧).

وقوله تعالى: ﴿ وأنَّا ظَنَنَّا أنْ لَنْ تَقُولَ الإنْسُ والجِنُّ على اللهِ كذِباً ﴾ (الجن ٥)

وقوله تعالى: ﴿ وأنَّهُم ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُم أنْ لَنْ يَبْعَثَ اللهُ أحَدا ﴾ (الجن ٧)

وقوله تعالى: ﴿ وأنَّا ظَنَنَّا أنْ لَنْ نُعْجِزَ اللهَ في الأرضِ ﴾ (الجن ١٢)

وقوله تعالى: ﴿ عَلِمَ أنْ لَنْ تُحْصُوه فَتَابَ عَلَيْكُم ﴾ (المزمل ٢٠)

وقوله تعالى: ﴿ أَيَحْسَبُ الإنسانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ ﴾ (القيامة ٣٠)
وقوله تعالى: ﴿ أَيَحسَبُ أَنْ لَنْ يَقْدِرَ عَلَيْه أحدٌ ﴾(البلد ٥)
﴿ وإنّه ظَنّ أنْ لَنْ يَحورَ ﴾ (الانشقاق ١٤)

وفي قوله تعالى : ﴿ أفَلا يَرونَ ألاَّ يَرْجِعُ إليهم قولا ﴾ (طه ٨٩) جاءت (أنْ) كذلك مخففة من الثقيلة لأن الرؤية هنا بمعنى العلم. والتقدير: أنه لا يرجع إليهم قولا. (راجع أن ناصبة أو مخففة).

وفي قوله تعالى : ﴿ أمْ لَمْ يُنَبأ بِما في صُحِفِ مُوسى وإبْراهيمَ الّذِي وفّى ألاّ تزرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أخْرِى ﴾ (النجم ٣٦، ٣٨) جاءت (أنْ) مخففة وهي في موضع جر من «ما» في «بما»، ويجوز أن تكون في موضع رفع على إضمار هو، كأنه لما قيل: بما في صحف موسى، قيل: ماهو؟ قيل: هو ألاتزر وازرة وزر أخرى.

وفي قوله تعالى: ﴿ لِئَلاَّ يَعْلَمَ أهْلُ الكِتَابِ ألاّ يقْدِرونَ على شِيْءٍ مِّن فَضْلِ اللّهِ﴾ (الحديد ٢٩) روي عن ابن عباس[٤٢]، قال: اقرؤوا بقراءة ابن مسعود «ألاّ يقدروا» بغير نون، فهذا على أنه منصوب بـ «أن». قال أبو جعفر: وهذا بعيد في العربية، أن تقع «أن» معملة بعد «يعلم» وهو من الشواذ وقراءة الجمهور «أنْ لأيقدرونَ» فـ «أن» مخففة من الثقيلة.

وفي قوله تعالى: (وَحَسِبُوا ألاّ تكونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وصَمُّوا) (المائدة ٧١)جاء في إعراب القرآن للنحاس[٤٣] أنّ «وحسبوا ألاتكونُ» قراءة الكوفيين، وأبي عمرو، والكسائي. وأن أهل الحرميين قرءوا: «ألا تكونَ» بالنصب. قال سيبويه: حسبت أن لاتقول ذاك: أي حسبت أنه. قال: وإن شئت نصبت. قال أبو جعفر: الرفع عند النحويين في حسبت وأخواتها أجود، وإنما صار الرفع أجود، لأن حسبت وأخواتها بمنزلة العلم في أنه شيءٌ ثابت. وإنما يجوز النصب على أن تجعلهن بمنزلة خشيت، وخفت.

وقال أبو طالب القيسي [٤٣] من رفع «تكون» جعل «أنْ» مخففة من الثقيلة، وعضمر معها الهاء و«تكون» خبر «أن» وجعل «حسبوا» بمعنى «أيقنوا»، لأنّ «أنْ» للتأكيد والتأكيد لايجوز إلا مع اليقين. ومن نصب «تكون» جعل «أنْ» هي الناصبة للفعل، وجعل «حسب» بمعنى الشك؛ لأنها لم يتبعها تأكيد، لأن «أنّ» الخفيفة ليست للتأكيد إنما هي لأمر قد يقع، وقد لايقع. فالشك نظير ذلك وعديله، والمشددة إنما تدخل لتأكيد أمر قد وقع وثبت، فبلك كا«حسب» مع «أنّ» المشددة لليقين، ومع الخفيفة للشك. ولو كان قبل «أنْ» فعل لا يصلح للشك لم يجز أن تكون إلا مخففة من الثقيلة، ولم يجز نصب الفعل بها. ولو وقع قبل «أنْ» فعل لايصلح إلا لغير الإثبات لم يجز في الفعل إلا النصب، نحو قولك: طمعت أن تقوم، وأشفق أن تقوم. فهذا لا يجوز فيه إلا النصب بعد «أن» ، ولاتكون «أن» معه مخففة من الثقيلة، فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول : فعل بمعنى الثبات واليقين، لا يكون معه إلا الرفع بعد «أن» ولا تكون (أنْ) معه إلا مخففة من الثقيلة.

القسم الثاني : فعل ضد الثبات واليقين، لا يكون معه إلا النصب بعد «أن» ولا تكون (أنْ) معه إلا الناصبة للفعل المضارع.

القسم الثالث: فعل يحتمل الوجهين، فيجوز معه أن تكون «أنْ» مخففة من الثقيلة، وأن تكون ناصبة للفعل المضارع.

هذه الأصول هي الاختيار عند أهل العلم، وقد يجوز غير ما ذكر على سبيل المجاز والسعة.

وفي قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُن رَبُّكَ مُهْلِكَ القُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾ (الأنعام١٣١) جاءت (أنْ) مخففة من الثقيلة، وفصل بينها وبين الفعل بـ «لم» [٤٤].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿ أَيَحسَبُ أنْ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ﴾ (البلد ٧).

وفي قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مَنْ في النَّارِ وَمَنْ حَوْلَها ﴾ (النمل٨)

قال أبو حيان[٤٥]: «أنْ» يجوز أن تكون مفسرة لوجود شرط المفسرة فيها، ويجوز أن تكون المصدرية التي تنصب الفعل المضارع، «وبورك» صلة لها. والأصل حرف الجر، أي: بأن بورك. وأما المخففة من الثقيلة فأصلها حرف الجر.

إلا أن الزمخشري، ذكر أنه لا يجوز أن تكون «أنْ» ههنا مخففة من الثقيلة، ويكون التقدير: بأنه بورك، والضمير ضمير الشأن والقصة، وذلك لأنه لابد من «قد» فإن قلت: على إضمارها، فهذا لا يصح، لأنها علامة ولا تحذف. ويجوز أن تكون المخففة من الثقيلة، و«بورك» فعل دعاء، كما تقول: بارك الله فيك. وإن كان دعاء لم يجز دخول «قد» عليه، فيكون كقوله تعالى: ﴿ والخَامِسَةُ أَنْ غَضِبَ اللَّهُ عليها ﴾ في قراءة من جعل «غَضِبَ» فعلاً ماضياً، وكقول العرب: «ما أن يغفر الله لك».

وكان الزمخشري بني ذلك على أن «بورك» خبر لا دعاء، فلذلك لم يجز عنده أن تكون «أن» مخففة من الثقيلة.

وأجاز الزجاج أن تكون «أن بورك» في موضع المفعول الذي لم يسم فاعله، وهو على إسقاط الخافض، أي: نودي بأن بورك، ويجوز أن تكون «أن» الثنائية، أو المخففة من الثقيلة، فيكون «بورك» دعاء وقيل: المفعول الذي لم يسم فاعله هو ضمير النداء، أي: نودي هو، أي: النداء، ثم فسر بما بعده. وفي قوله تعالى: ﴿والخامِسَةُ أَنْ غَضَبُ اللَّهُ عَلَيْها﴾ (النور ٩).

قال الزجاج[٤٦] قرئ بتخفيف «أنْ» ورفع «غضب» على معنى: أنه غضب الله عليها. ويجوز أن غضب الله، وههنا هاء مضمرة، و«أن» مخففة من الثقيلة، والمعنى: أنه غضب الله، وأنه غضب الله.

وقال أبو حيان: على قراءة النصب في «الخامسة» يكون «أن» - بعدُ - على إسقاط حرف الجر، أي بأن. وجوز أن يكون «أن» وما بعده بدلاً من الخامسة. وقرأ نافع: (أنْ غَضِبَ)، بتخفيف «أن» و «غضب» فعل ماض، ولفظ الجلالة بعده مرفوع، وهي «أن» المخففة من الثقيلة، لما خُفِّفَتْ حذف اسمها وهو ضمير الشأن.

وقرأ الحسن كقراءة نافع، وقرأ باقي السبعة «وأنَّ غضبُ» بتشديد «أنّ» و «غضبُ» اسمالها.

قال ابن عطية: و«أن» الخفيفة على قراءة نافع في قوله: «أن غضب» قد وليها الفعل، وأهل العربية يستقبحون أن يليها الفعل، إلا أن يفصل بينها وبينه بشيء، نحو قوله تعالى: ﴿ عَلِمَ أنْ سَيَكُونُ مِنكُم مَرْضى﴾.

وأما قوله: ﴿ وأنْ لَيسَ للإنْسانِ إلاَّ مَا سَعَى﴾ (النحم : آية ٣٩) فذلك لعلةِ تَمكُّنِ «ليس» في الأفعال. وأما قوله تعالى: ﴿أنْ بُورِكَ﴾ ، فـ «بورك» على معنى الدعاء، فلم يجز دخول الفواصل؛ لئلا يفسد المعنى، ولا فرق بين «أن غضب» و «أن بورك» في كون الفعل بعد «أنْ» دعاء، وذكر ابن عطية أن «غضب» في قراءة نافع مورد مستغرب.

(ب) وقوع (أن) ناصبة للفعل أو مخففة من الثقيلة:

ذهب النحاة والمفسرون إلى أنّ «أنْ» قد تكون ناصبة للفعل المضارع، أو تكون مخففة من الثقيلة، وذلك في أربعة مواضع من القراءات القرآنية. وهذا بيان بذلك: ففي قوله تعالى: ﴿ وَحَسِبُوا ألاَّ تكُونَ فِتنَةٌ ﴾ (المائدة ٧١) سبق أن ذُكِرتْ هذه الآية ضمن الآيات التي جاءت فيها (أن) مخففة من الثقيلة، إلا أنه جاء في قراءة البصريين وحمزة والكسائي برفع النون من «تكون» على أنها مخففة من الثقيلة، وقرأ الباقون بنصبها، على أنها مصدرية ناصبة للفعل [٤٧] (راجع ص٢).

وفي قوله تعالى: ﴿ أَفَلاَ يَرونَ أَلاَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِم قَوْلا ﴾ (طه ٨٩) أيضاً ذكرت هذا الآية ضمن مجموعة أولاً (أنْ المخففة من الثقيلة) إلا أن أبا حيوة قرأ (أنْ لا يَرْجِعَ) بالنصب، قاله ابن خالويه، ووافق على ذلك الزعفراني، وابن صبيح وأبان الشافعي محمد ابن إدريس، جعلوها «أن» الناصبة للفعل المضارع وتكون الرؤية من الإبصار. وقرأ الجمهور «أن لا يرجعُ» بالرفع، فتكون محففة من الثقيلة[٤٨] وفي قوله تعالى كذلك: ﴿ قَالَ آيَتُكَ أَلاَّ تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ إِلاَّ رَمْزاً ﴾ (آل عمران ٤١) قرأ ابن أبي عبلة «أن لا تكلمُ» برفع الميم، بمعنى: أنك لا تكلم الناس، على أنها المخففة من الثقيلة. وقال الكوفيون: الرفع على أن تكون «لا» بمعنى «ليس»[٤٩].

وفي قوله تعالى: ﴿ إِنْ أَنْتُم إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِيدُونَ أن تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا ﴾ (إبراهيم ١٠) قال أبو حيان(٥٠): قرأ طلحة «أن تصدونّا» بتشديد النون، جعل «أنْ» مخففة من الثقيلة، وكان الأصل «أنه تصدوننا» فادغم نون الرفع في الضمير . والأولى أن تكون «أن» الثنائية، التي تنصب المضارع؛ لكنه ألغاها ولم يعملها، كما ألغاها من قرأ: «لمن أراد أن يتمُّ الرضاعة» برفع «يتم».

إن الملاحظ، من خلال المواضع الأربعة التي وردت فيها «أن» محتملة بأن تكون ناصبة للفعل أو مخففة من الثقيلة أنَّ هناك اتفاقاً بين النحاة على أنها تحتمل الأمرين، وقد اكتفيت ههنا بهذه المواضع، لأنها هي التي دار الخلاف حولها، ووردت فيها قراءات كان فيها ما بعد «أن» مرفوعاً أو منصوباً فحكم عليها بأن تكون مصدرية ناصبة للفعل أو مخففة من الثقيلة. كما وردت آيتان تحتمل الوجهين من سورتي طه: ٨٩ ، والمائدة: ٧١، وقد سبق أن ذكرتهما ضمن مجموعة «أن المخففة من الثقيلة» لأنني وجدت احتمال المخففة من الثقيلة أقوى من الناصبة استناداً للقراءة فيهما، ولرأي أغلب النحاة والمفسرين.

(جـ) وقوع «أن» مفسّرة أو مخففة :

وردت «أن» محتملة أن تكون مفسرة أو مخففة من الثقيلة في ثمانية مواضع من القرآن الكريم، وذلك في قوله تعالى: ﴿ ونُودُوا أنْ تِلْكُمُ الجَنَّةُ أُورِثْتُمُوها بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (الأعراف ٤٣).

فقد ذكر الزجاج[٥١] أنّ «أنْ» ههنا مخففة من الثقيلة، والهاء مضمرة والمعنى: نودوا بأنه تلكم الجنة .وأن الأجود أن تكون في موضع تفسير النداء، كأن المعنى: ونودوا أن تلكم الجنة، أي قيل لهم تلكم الجنة. ووافقه النحاس على ذلك، بينما رأى الزمخشري أنها مخففة من الثقيلة فحسب.

وفي قوله تعالى: ﴿ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِين ﴾ (الأعراف ٤٤) ذهب الزجاج والنحاس وأبو طالب القيسي والزمخشري[٥٢] إلى أن «أنْ» يحتمل أن تكون مخففة من الثقيلة، وأن تكون مفسرة بمعنى «أي» التي للتفسير. فقد قرأ أبو عمرو وعاصم ونافع «أنْ لعنة» وبالتخفيف، وقرأ ابن كثير وحمزة والكسائي (أنّ لعنة) بالتشديد، وقرأ الأعمش (إنّ لعنةَ اللّهِ) بالتشديد والكسر، على إضمار القول أي: فقال: إنّ لعنة الله على الظالمين.

وفي قوله تعالى: ﴿ وَنَادَوا أَصْحَابَ الجَنَّةِ أَنْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ ﴾ (الأعراف ٤٦) نجد «أن» مخففة من الثقيلة، والتقدير: أنه سلامٌ عليكم، ويجوز أن تكون بمعنى «أي»[٥٣].

وفي قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ من شَاطِىءِ الوَادِ الأَيْمنَ في البُقْعَةِ المُباركَةِ مِن الشَّجَرَةِ أَنْ يامُوسَى إِنّي أنا اللّهُ﴾ (القصص ٣٠) نجد «أنْ» تحتمل أن تكون حرف تفسير، وأن تكون مخففة من الثقيلة وقرأت فرقة[٥٤] «أنا» بفتح الهمزة. وفي إعرابها

إشكال لأنّها إن كانت تفسيرية فينبغي كسر «إني»، وإن كانت مصدرية تتقدر بالمفرد، والمفرد لا يكون خبراً لضمير الشأن، فتخرج هذه القراءة على أن تكون (أن) تفسيرية، وإني معمول لمضمرة تقديره: إني ياموسى أعلم إني أنا الله. وجاء في (طه ٨٩) ﴿نُودِيَ يامُوسى إنّي أنا ربُّك﴾.

وفي قوله تعالى: ﴿فَنَادَى في الظُّلُماتِ أنْ لاَ إلَهَ إلاَّ أنْتَ﴾ (الأنبياء ٨٧) تحتمل أن تكون مفسرة، وأن تكون مخففة من الثقيلة، إلا أن الرأي الأغلب أن تكون مخففة من الثقيلة، كما مر بنا في الفقرة (أ) وفي قوله تعالى: ﴿ونادَى أصْحَابُ الجَنَّةِ أنْ قَدَ وَجَدنَا مَا وعَدَنَا ربُّنَا حقاً﴾ (الأعراف ٤٤) نجد أن معنى «أن» يجوز أن يكون مفسراً لما نادى به أصحاب الجنة، والمعنى: أي قد وجدنا. ويجوز أن تكون الشديدة وخففت، والمعنى: أنه قد وجدنا.

وفي قوله تعالى: ﴿وَنادَيْناهُ أنْ يَاإبراهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤيا﴾ (الصافات ١٠٤ ، ١٠٥) قال أبو حيان[٥٥] «أن مفسرة» أي: قد صدقت الرؤيا. وقرأ زيد بن علي: وناديناه قد صدقت، بحذف «أن» وقريء صدَقت بتخفيف الدال.

وفي قوله تعالى أيضاً: ﴿ إنّي أُلْقِيَ إليَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ إنَّهُ مِن سُلَيمانَ وإنَّهُ بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ (النمل ٢٩ ، ٣٠) قرأ الجمهور[٥٦]: إنّه من سليمان، وإنّه بسم الله الرحمنَ الرحيم، بكسر الهمزة فيهما وأجاز الفراء الفتح فيهما. وقرأ أُبَيّ «أنْ من سليمان، وأن بسم الله» بتخفيف الهمزة وسكون النون. فخرج على أنّ «أنْ» هي مفسرة لتقدم جملة فيها معنى القول، أو على أنها مخففة من الثقيلة وحذفت الهاء. وقرأ عكرمة، وابن أبي عبلة: «أنّه من سليمان وأنّه بسم الله»، بفتحهما.

رابعاً : قِراءات بتخفيف (أنْ) وتشديدها:

من الآيات السابقة التي ذكرتها، والتي جاءت فيها «أنْ» مخففة من الثقيلة، أو محتملة للمفسرة والمخففة، أو محتملة للناصبة للفعل والمخففة- وردت قراءات في بعض تلك الآيات بتخفيف «أنْ» وتشديدها. وذلك في قوله تعالى: ﴿ وآخِرُ دَعْواهُم أنِ الحَمْدُ للّه رَبِّ العالمينَ ﴾ (يونس ١٠) قال ابن جني في المحتسب[٥٧]:ومن ذلك قراءة ابن محيصن وبلال بن أبي بردة ويعقوب «أنِ الحَمْدُ للّهِ» قال أبو الفتح: هذه القراءة تدل على أنه «أنْ» في قراءة الجماعة «أنِ الحَمْدُ للّهِ» مخففة من (أنّ) وقال النحاس: ولم يحك أبو عبيدة إلا تخفيف «أنْ» ورفع ما بعدها. قال وإنما نراهم اختاروا هذا، وفرّقوا بينها وبين قوله عزّ وجلّ: «أن لعنة اللّه» و «أن غضب اللّه عليها» لأنهم أرادوا الحكاية حين يُقال: «الحمدُ للّهِ» قال أبو جعفر مذهب الخليل وسيبويه أن «أنْ» هذه مخففة من الثقيلة، والمعنى: أنه الحمد للّه، قال محمد بن يزيد المبرد: «أنِ الحَمْدُ للّهِ» يعملها خفيفة عملها ثقيلة، والرفع أقيس؛ لأنها أشبهت الفعل باللفظ لا بالمعنى، فإذا نقصت عن الفعل لم تعمل عمله، ومن نصب شبهها بالفعل إذا حذفت منه.

وفي قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ اللّه أنّه لاَ إلَهَ إلاّ هُوَ ﴾ (آل عمران ١٨) قرأ ابن مسعود[٥٨] : (أنْ لا إلهَ إلا هو) بفتح الألف في «أنه» وقد رويت بالكسر. ومن قرأ «إنه» بالكسر فالمعنى: شهد اللّه أن الدين عند اللّه الإسلام، وإنه لا إله إلا هو، والأجود الفتح؛ لأن الكلام والتوحيد والنداء بالأذان «أشْهَدُ أنْ لا إلهَ إلاّ اللّه» ، وأكثر ما وقع أشهر على التوحيد.

الخاتمة والنتائج

وبهذا تم لنا - بحمد الله - استعراض أحوال «أنْ» المخففة من الثقيلة، ورأي النحاة في مجيئها مخففة في القرآن الكريم من حيث معانيها وأنواعها وإعمالها أو إهمالها، وبسطنا النقاط التي اتفقوا فيها أو اختلفوا، والشواهد القرآنية التي كانت سندهم فيما ذهبوا إليه. ولابد من الإشارة إلى أن اختلافاتهم هذه واشتجارهم أو اتفاقهم لم يكن إلا لخدمة القرآن الكريم وتيسير فهمه في نقاط كثر فيها الجدل، والذي كان هدفنا أيضاً في كتابة هذا البحث.

وقد رأينا في خاتمة المطاف هذه أن نجمل النتائج التي توصلنا إليها، والتي تتمثل في:

١ - اختلاف النحاة حول (أنْ) المصدرية ومدخولها حيث منع بعضهم دخولها على فعل الأمر. إلا أن أغلبهم أجاز دخولها على الماضي والمضارع والأمر، مستندين في ذلك إلى الآيات القرآنية، ومنع الكوفيون وابن هشام التفسيرية، ولكن الشواهد القرآنية نفت صحة ما ذكروه.

٢ - اتفاق النحاة والمفسرين حول جواز مجيء (أن) ناصبة أو مخففة من الثقيلة في بعض القراءات ؛ قُرِيء قوله تعالى: ﴿وحَسِبُوا ألا تكونَ فتنة ﴾ (المائدة ٧١) بالرفع والنصب في (تكون) فالنصب عمل (الناصبة) والرفع عمل المخففة.

٣ - اتفاق النحاة والمفسرين على أن اسم (أنْ) المخففة من الثقيلة قد يكون على قلة ظاهراً أو ضميراً بارزاً أو يكون ضمير الشأن وهو الكثير.

٤ - ذهاب البصريين إلى أن (أنْ) المخففة من الثقيلة لا يلغى عملها، وذهب الكوفيون إلى أنها تعمل وفيها ضمير الشأن، ووافقهم في ذلك أغلب النحاة. وحجتهم في ذلك النصوص القرآنية، وأشعار العرب وأقوالهم.

٥ - اتفاق النحاة على أن خبر (أن) المخففة من الثقيلة إذا وقع جملة إسمية أو فعلية فعلها جامد أو دعاء لم تحتج إلى فاصل، أما إذا كان الخبر جملة فعلية فعلها متصرف ولم يكن دعاء فيفصل بينهما وبينه بأحد الفواصل وهي: قد ، لو ، السين، سوف، لا النافية، لن ، لم.

٦ - ورود (أن) المخففة من الثقيلة في ثلاث حالات هي:

(أ) مخففة من الثقيلة وقد ذكرنا منها خمسة وثلاثين موضعاً من القرآن الكريم.

(ب) تحتمل أن تكون ناصبة أو مخففة من الثقيلة، وقد ذكرنا لها أربعة مواضع من القرآن الكريم.

(جـ) تحتمل أن تكون مفسرة أومخففة من الثقيلة، وقد ذكرنا لذلك ثمانية مواضع.

(د) أوردتُ لـ (أن) موضعين ورَدَت فيها قراءات بتخفيفها وتشديدها.



حواشـي البحـث

١ - راجع: مواضع (أن) المفتوحة المخففة في دراسات لأسلوب القرآن الكريم، القسم الأول، المجلد الأول، من ٣٥٠ - ٤٠٩.

٢ - ذكر المالقى في رصف المباني، ص ١٩٣ أن (أن) المصدرية تكون مع الجملة التي بعدها في موضع المصدر مرفوعاً أو منصوباً أو مخفوضاً، على حسب العامل الداخل عليها، سواء دخلت على ماض أو مضارع نحو: أعجبني أن ضربت، وأريد إكرامك، وأمرتك أن تقعد والتقدير: أعجبني ضربك، وأريد إكرامك وأمرتك بالقعود، قال تعالى: ﴿ وعجبُوا أنْ جاءَهُم منذرٌ منهم ﴾ (ص :٤) تقديره: من مجيء، إلا أنها إذا دخلت على المضارع خصته للاستقبال.

٣ - راجع الكتاب، ٣ : ١٦٦ ؛ مغني اللبيب، ١ : ٢٧ ، ٢٨.

٤ - راجع مغني اللبيب، ١ : ٢٨ ، ٢٩.

٥ - راجع النشر في القراءات، ٢:٢٤٦ ؛ البحر المحيط، ٦:٢٦٩.

٦ - راجع الكتاب، ٢:١٣٧، ٣:٧٤، ٤٥٤؛ شرح المفصل، ٨:٧١؛ مغني اللبيب، ١:٣٠؛ الأزهية في علم الحروف، ٦١، ٦٢؛ رصف المباني، ١٩٥، ١٩٦؛ الجنى الداني، ٢١٩.

٧ - نسب البيت إلى عمرة أخت عمرو بن العجلان الإنصاف ١:٢٧؛ والأزهية في علم الحروف ٦٢؛ ومغنى اللبيب ١ : ٣٠.

٨ - شرح المفصل ٨ : ٧١ ؛ الإنصاف ١ : ٢٠٥ ؛ مغني اللبيب ١ : ٣٠.

٩ - الكتاب ٢ : ١٣٧/ ٣ : ٧٤، ٤٥٤؛ شرح المفصل ٨ : ٧١ ؛ معاني الحروف ١٦٢.

١٠- المقرب ٢٢٤؛ الإنصاف ١ : ٢٠٠ ؛ مغني اللبيب ١ : ٣٢؛ الجني الداني ٢٢٢.

١١- المقرب ١٢٢، ٥٦٤ ؛ الإنصاف ١ : ٢٠٢ ؛ شرح المفصل ٨ : ٨٣.

١٢- شرح التصريح ٢ : ٢٣٣ ؛ مغني اللبيب ١ : ٣٣.

١٣- معاني القرآن للأخفش ١ : ١٨٠ ؛ مغني اللبيب ١ : ٣٣ ؛ شرح الأشموني ٣: ٢٨٦.

١٤- وفي رواية أتغضب أن أذنا ... الكتاب ٣ : ١٦١ ؛ الأزهية في علم الحروف ٧٣؛ مغني اللبيب ١ : ٣٥.

١٥- مغني اللبيب ١ : ٣٤.

١٦ - الكشف عن وجوه القراءات السبع ١ : ٣٢٠ ؛ شرح المفصل ٢ : ٩٩.

١٧- الكتاب ١ : ٢٩٣؛ شرح المفصل ٢ : ٩٩ ، ٨ : ١٣٢؛ الأزهية ١٥٦؛ شرح شذور الذهب ١٨٦.

١٨- شرح المفصل ٢ : ٩٨ ، ٩٩ ؛ مغني اللبيب ١ : ٣٤ ؛ موسوعة الحروف ١٦٧ ؛ معجم شواهد النحو ٧١.

١٩- ذكر ذلك أبو طالب القيسي في مشكل إعراب القرآن ٢ : ٨١؛ وراجع معاني القرآن للفراء ٣:٢٣٥؛ ومعاني القرآن للزجاج ٥ : ٢٨٣.

٢٠- الأزهية ص ٧٢.

٢١- الجنى الدانى ٢٢٧؛ وموسوعة الحروف ١٦٩.

٢٢- ذهب قوم إلى أن الجزم في البيت ضرورة شعرية بدليل العطف بالنصب في قوله : (فتردها)، و(فتتركها). راجع : مغني اللبي ١ : ٢٩؛ والجنى الدانى ٢٢٧؛ وموسوعة الحروف ١٦٩.

٢٣- المقتضب ٢ : ٣٦١؛ المفصل ٢٩٧ ؛ شرح المفصل ٨ : ٧١ ؛ العوامل المائة للجرجاني ٢١٢-٢١٤.

٢٤- ذكر ذلك أبو حيان في ارتشاف الضرب ٢ : ١٥١ - ١٥٣؛ وانظر الجمل في النحو للزجاجي٣٥٣؛ الأزهية في علم الحروف ٦١-٦٧؛ رصف المباني ١٩٥.

٢٥- الشاهد بلا نسبة راجع: الأزهية ٦٢ ؛ العوامل المائة للجرجاني ؛ الإنصاف ١ : ٢٠٥؛ شرح المفصل ٨ : ٧١ ؛ شرح التسهيل ٤ : ٤٠ ؛ ارتشاف الضرب ٢ : ١٥١ - ١٥٣.

٢٦- الإنصاف ١ : ٢٠٤.

٢٧- راجع: رأي المبرد في المقتضب ٣ : ٩؛ والزجاجي في الجمل في النحو ٣٥٣؛ والرماني في معاني الحروف ٧١ - ٧٤.

٢٨- النكت في كتاب سيبويه للأعلم ٢ : ٧٩٤ - ٧٩٥؛ شرح المفصل لابن يعيش ٨ : ٧٢ - ٧٤.

٢٩- الأبيات من كلمة لجنوب (عمرة) أخت عمرو بن العجلان؛ الإنصاف ١ : ٢٠٧؛ ونسبه صاحب الأزهية لكعب بن زهير ص ٦٢؛ راجع: شرح المفصل ٨:٧٥ ؛ وارتشاف الضرب ٢:١٥١-١٥٣؛ وشرح التسهيل ٢ : ٤٠ ؛ شرح ابن الناظم ص ١٨٠.

٣٠- ارتشاف الضرب ٢ : ٥٣ ؛ شرح شذور الذهب ٢٦٥، ٢٦٦؛ ومغني اللبيب ١ : ٣٠.

٣١- الكتاب ٣ : ١٦٥.

٣٢- شرح التصريح ١ : ٢٣٤.

٣٣- الشاهد بلا نسبة؛ شرح الأشموني ١:٢٩٢ ؛ شرح ابن عقيل ١:٣٨٧ ؛ معجم شواهد النحو ٨٣.

٣٤- الجنى الداني ص ٢١٩؛ شرح التسهيل ٢ : ٤٤؛ شرح ابن عقيل ١ : ٣٨٨؛ شرح التصريح ١:٣٣، ٣٤.

٣٥- دراسات لأسلوب القرآن الكريم القسم الأول، المجلد الأول ص ٣٨٩ - ٣٩٢.

٣٦- راجع: المحتسب ٣٠٨؛ الكشاف ٢ : ١٨٢؛ الإملاء ٢ : ٢٥.

٣٧- البحر المحيط ٦ : ٣٣٥.

٣٨- البحر المحيط ٥ : ٣٩٢.

٣٩- الكشاف ٤ : ١٤٨ ؛ والإملاء ٢ : ٢٧٠ ؛ والبحر المحيط ٨ : ٣٥٢.

٤٠- الإملاء ١ : ٢٨٩ ؛ راجع : شرح الكافية للرضي ٢ : ٣٨٤ ، ٣٨٥ ؛ الكشاف ٢ : ١٠٦ ؛ والبحر المحيط ٤ : ٤٣٢.

٤١- الإملاء ١ : ٢٣٢، وراجع البحر المحيط ٥ : ٥٥.

٤٢- راجع المقتضب ٢ : ٣٠ ، ٣١؛ إعراب القرآن للنحاس ٤ :٣٦٩ ؛ الإنصاف ١ : ٢٠١ ؛ والبحر المحيط ٨ : ٢٢٩ ؛ ومغني اللبيب ٢ : ٢٥ - ٣٥.

٤٣- إعراب القرآن للنحاس ٢ : ٣٢ ، ٣٣ ؛ وراجع الكتاب ١ : ٤٨١ ؛ والمقتضب ٢ : ٣٠ ، ٣١ ؛ ومعاني القرآن للزجاج ٢ : ١٩٥ ؛ ومشكل إعراب القرآن ١ : ٢٣٤ ؛ والمفصل ٢٩٨.

٤٤- ذكر العكبري في الإملاء ١ : ٢٦١ أن (أنْ) هنا مصدرية أو مخففة من الثقيلة، واللام محذوفة أي: (لأن لم يكن ربك).

٤٥- وراجع: معاني القرآن للزجاج ٤ : ١٠٩؛ إعراب القرآن للنحاس ٣ : ١٩٩ ؛ مشكل إعراب القرآن ٢: ٥٣٢ ؛ إعراب الكشاف ٣ : ١٣٤ ؛ البحر المحيط ٧ : ٥٥.

٤٦- معاني القرآن للزجاج ٤ : ٣٥؛ وراجع : البحر ٦ : ٤٣٤ ؛ والنشر ٢ : ٣٣٠.

٤٧- راجع: الكتاب ١ : ٤٨١ ؛ والمقتضب ٢ : ٣٢ / ٣ : ١٧ ومعاني القرآن للزجاج ٢:١٩٥؛ وإعراب القرآن للنحاس ٢ : ٣٢ ، ٣٣ ؛ ومشكل إعراب القرآن ١ : ٢٣٤.

٤٨- راجع: الكتاب ١ : ٤٨١ ؛ والمقتضب ٢ : ٣٢ ؛ وإعراب ثلاثين سورة لابن خالويه ٨٩ ، ومعاني القرآن للزجاج ٣ : ٣٧٣ ؛ والكشاف ٢ : ٤٢٤ ، والبحر المحيط ٦ : ٢٦٩.

٤٩- راجع: إعراب القرآن اللنحاس ١ : ٣٧٤، ٣٧٥؛ مشكل إعراب القرآن ١ : ١٥٩؛ والإملاء ١:٧٥ ؛ والبحر المحيط ٢ : ٣٥٢.

٥٠- البحر ٥ : ٤١٠.

٥١- معاني القرآن للزجاج ٢ : ٣٤٠؛ وإعراب القرآن للنحاس ٢ : ١٢٦ ؛ والكشاف ٢ : ٦٣ ؛ وراجع الإملاء ١ : ١٥٣ ؛ والبحر المحيط ٤ : ٣٠٠.

٥٢- معاني القرآن للزجاج ٢ : ٣٤١ ؛ وإعراب القرآن للنحاس ٢ : ١٧٢ ؛ ومشكل إعراب القرآن ١:٢٩٢ ؛ والكشاف ٢ : ٦٣ ؛ وراجع الإملاء ١ : ١٥٣ ؛ والبحر المحيط ٤ : ٣٠١.

٥٣- راجع: الإملاء ١ : ٢٧٥ ؛ والبحر المحيط ٤ : ٣٠٣.

٥٤- إعراب القرآن للنحاس ٣ : ٢٣٧ ؛ معاني القرآن للزجاج ٤ : ١٤١ ؛ البحر ٧ : ١١٦، ١١٧.

٥٥- البحر المحيط ٧: ٣٧٠ ؛ وراجع الكتاب ١: ٤٨٠ ؛ شرح المفصل لابن يعيش ٨: ١٤١ ، ١٤٢؛ وشرح الكافية للرضي ٢ : ٣٥٨ ، ٣٥٩.

٥٦- راجع معاني القرآن للفرا ٢ : ٢٩١ ؛ وإعراب القرآن للنحاس ٣ : ٢٠٩ ؛ ومشكل إعراب القرآن ٢:٥٣٤ ؛ وإعراب ثلاثين سورة لابن خالويه ١٠٩ ؛ والبحر المحيط ٧ : ٧٢.

٥٧- المحتسب ١ : ٣٠٨؛ وراجع: إعراب القرآن للنحاس ٢ : ٢٤٦؛ وإعراب ثلاثين سورة لابن خالويه ٥٦ ؛ والبحر المحيط ٥ : ١٣٧.

٥٨- راجع: معاني القرآن للزجاج ١ : ٣٨٦ ؛ وإعراب ثلاثين سورة لابن خالويه ٣١ ؛ والبحر المحيط ٢ : ٤٠٣.

٥٩- الكشاف ٣ : ١٣٤ ؛ وشرح الكافية للرضي ٢ : ٢١٧؛ والبحر المحيط ٦ : ٤٣٤ / ٧ : ٥٥؛ وراجع معاني القرآن للزجاج ٤ : ١٠٩ ؛ ومشكل إعراب القرآن ٢ : ٥٣٢ ؛ والإملاء ٢ : ٨٩.

المراجـــع

- ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان الأندلسي.
تحقيق. د. مصطفى النماس، مطبعة النسر الذهبي، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م.
- الأزهية في علم الحروف: علي بن محمد الهروي، تحقيق عبد المعين الملوحي، منشورات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٩٧١م.
- إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم: ابن خالويه حسين بن أحمد، مكتبة المتنبي، القاهرة.
- إعراب القرآن: أبو جعفر النحاس، تحقيق زهير غازي ،عالم الكتب، مكتب النهضة العربية، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م ، بيروت.
- إملاء ما من به الرحمن: أبو البقاء العكبري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان ١٩٩٧م.
- الإنصاف في مسائل الخلاف: أبو البركات عبد الرحمن الانباري، دار الجيل، ١٩٨٢م.
- البحر المحيط: أبو حيان الأندلسي، دار الفكر، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٨٣م.
- الجمل في النحو: عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، مطبعة كلنكسيك، الطبعة الثانية، ١٩٥٧م، باريس.
- الجني الداني في حروف المعاني : حسين قاسم المرادي، تحقيق د. فخر الدين قباوة، محمد نديم فاضل، منشورات دار الآفاق الجديدة، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣م.
- دراسات لأسلوب القرآن الكريم: محمد عبد الخالق عضيمة، دار الحديث، القاهرة.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني: أحمد بن عبد النور المالقي، تحقيق د. أحمد محمد الخراط، دار القلم ، الطبعة الثانية، دمشق ١٩٨٥م.
- شرح التسهيل لابن مالك محمد بن عبد الله الجياني: تحقيق الدكتور عبد الرحمن السيد، والدكتور محمد بدوي المختون، مؤسسة هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٠م، القاهرة.
- شرح التصريح: خالد الأزهري، عيسى البابي الحلبي بمصر.

- شرح شذور الذهب: ابن هشام الأنصاري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الأنصار، الطبعة الخامسة عشرة، ١٩٧٨م، القاهرة.

- شرح الكافية في النحو : رضي الدين محمد بن الحسين الاستراباذي، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٢م.

- شرح المفصل : موفق الدين يعيش بن يعيش، إدارة الطباعة المنيرية بمصر.

- العوامل المائة : لعبد القاهر الجرجاني، شرح خالد الأزهري، تحقيق الدكتور البدراوي زهران، دار المعارف ، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م، القاهرة.

- الكتاب : لسيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٣م، القاهرة.

- الكشاف :محمود بن عمر الزمخشري، دار عالم المعرفة.

- الكشف عن وجوه القراءات : أبو طالب القيسي، تحقيق الدكتور محيى الدين رمضان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧٤م.

- الكامل : محمد بن يزيد المبرد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الفكر العربي، القاهرة.

- المحتسب : عثمان بن جني ، تحقيق علي النجدي ناصف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف بمصر ، ١٩٦٩م.

- مشكل إعراب القرآن : مكي بن أبي طالب القيسي، تحقيق الدكتور حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م، بيروت.

- معاني الحروف : علي بن عيسى الرماني، تحقيق الدكتور عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار الشروق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٤م، جدة.

- معاني القرآن : يحيى بن زياد الفراء ، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار ، الهيئة العامة للكتاب ، الطبعة الثانية، ١٩٨٠م، القاهرة.

- معاني القرآن وإعرابه : إبراهيم بن السري الزجاج، شرح وتحقيق الدكتور عبد الجليل عبده شلبي، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٩٩٤م، القاهرة
- معاني القرآن : لأبي الحسن سعيد بن مسعدة الأخفش : تحقيق الدكتور فائز فارس، الشركة الكويتية لصناعة الدفاتر، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، الكويت.
- مغني اللبيب : ابن هشام الأنصاري، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.
- المفصل في علم العربية : محمود بن عمر الزمخشري، دار الجيل، الطبعة الثانية، بيروت.
- المقتضب : صنعة محمد بن يزيد المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، وزارة الأوقاف بمصر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
- المقرب : علي بن مؤمن المعروف بابن عصفور، تحقيق أحمد عبد الستار الجواري، عبد الله الجبوري، مطبعة الهاني، الطبعة الأولى، ١٩٧١م، بغداد.

ديوان إبراهيم طوقان. دار القدس. بيروت ١٩٧٥.

- أحمد عطية :

أنور المعداوي : عصرو الأدبي وأسرار مأساته. دار المريخ ، الرياض ١٩٨٨.

- جبران خليل جبران :

الشعلة الزرقاء. تحقيق وتقديم : سلمى الحفّار الكزبري وسهيل بشروئي، مؤسسة نوفل، بيروت، ط٢ : ١٩٨٤.

- خالد سنداوي :

الصورة الشعرية عند فدوى طوقان. دار المشرق ١٩٩٣.

- رجاء النقّاش :

صفحات مجهولة في الأدب العربي المعاصر. المؤسسة العربية للدراسات والنشر- بيروت. ط١ : ١٩٧٦.

- شاكر النابلسي :

فدوى تشتبك مع الشعر. الدار السعودية للنشر - جدّة . ط٢ : ١٩٨٥.

- فدوى طوقان :

١ - الأعمال الشعرية الكاملة . المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٩٣.

٢ - رحلة جبلية - رحلة صعبة . دار الشروق - عمّان . ط٢ : ١٩٨٥.

- نايف العجلوني :

«السيرة الذاتية لفدوى طوقان: الشخصي والسياسي والأدبي». مجلة مؤتة للبحوث والدراسات - جامعة مؤتة/الأردن. المجلد (١٠) - العدد (٤)/١٩٩٥.

(٢) المصادر الأجنبية والمترجمة :

- ت.إس. إليوت :

الأرض اليباب. ترجمة يوسف اليوسف. مجلة الآداب الأجنبية - دمشق. السنة (١) - العدد (٤)، نيسان ١٩٧٥.

- دانتي :

الكوميديا الإلهية (الجحيم). ترجمة حسن عثمان. دار المعارف - القاهرة. الطبعة الثالثة (د.ت).

- Nadia Odeh: Dichtung. Bruecke Zur Aussenwelt. Studien Zur Autobiographie Fadwa Tuqans. Klaus Schwarz Verlag. 1994.
- T. S. Eliot: Collected Doems. London, Faber an faber 1963.

سلطان الجمال وذل الهوى
في شعر الغزل

دراسة لإحدى ظواهر الغزل في قديم أشعار العرب

أ.د. عمر الدقاق

قسم اللغة العربية

كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية

جامعة قطر

سلطان الجمال وذل الهوى
في شعر الغزل
دراسة لإحدى ظواهر الغزل في قديم أشعار العرب

أ.د. عمر الدقاق
قسم اللغة العربية
كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية
جامعة قطـــر

منذ الأزل، حين أبدع الخالق الكون على مثاله، وجعل الحياة تدب على الأرض، برأ الله الإنسان وسائر البشر، وجعل منهم أزواجاً، ودفق في جبلتهم عاطفة المودة والحب. فالحب شعور أصيل، كان مذ كانت الحياة. غير أن من الناس من نظروا إلى هذه العاطفة النبيلة عبر العصور نظرة حذر وريب، حتى إن بعضهم عدها من قبيل الرجس ورأى فيها نزعة آثمة ينبغي على المرء قهرها والتطهر منها.

ومع ذلك ظل الحب قرين الحياة، يلازم الإنسان ما عاش. يتغلغل في أعماقه، ويجري في دمه، ويتجلى على لسانه. وبفضل الحب طاب العيش، وغدا للحياة معنى. وكان من ذلك أيضاً فن رفيع وشعر بديع. والغزل فرع زاك من دوحة الشعر الوارفة، ما زال يملأ النفوس المرهفة منذ غابر الأزمان، ويفعمها بأحاسيس عارمة من الحب والوجد، والبهجة واللوعة، والوصال والهجر.

ويعد ابن حزم الأندلسي، هذا الفقيه العالم، والأديب الشاعر، في طليعة من عني بدراسة عاطفة الحب، وفي مقدمة من أنصف المحبين وحلل نفوسهم، وذلك في كتابة الفريد «طوق الحمامة في الألفة والألاف». وقد عمد في مستهل كتابه، وفي منحى علمي رصين، إلى تعريف الحب وجلاء ماهيته فقال[1]: «الحب - أعزك الله - أوله هزل وآخره جد. دقت

معانيه لجلالتها عن أن توصف، فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة» ثم قال عنه : «وليس بمنكر في الديانة، ولا بمحظور في الشريعة، إذ القلوب بيد الله عز وجل. وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثير...» .

والإنسان ، هذا الحيوان الناطق، لم يقيض له، على مدى الحقب، أن يجد وسيلة يعبر فيها عن مكنون نفسه، ويسبر من خلالها أدق أحاسيسه سوى الشعر؛ حتى ليصح القول زيادة على ذلك، بل فوق ذلك: «إن الإنسان حيوان شاعر». ونحن - في حدود علمنا - لا نعرف لغة أخرى من لغات البشر سوى اللغة العربية اشتق فيها لفظ الشعر من لفظ الشعور. وإذا كان الكلام صفة المتكلم، كما هو شائع بين الناس، فإن الشعر أيضاً ينم على صاحبه ويشف عن شعوره، فهو، على نحو ما، مرآة النفس وصورة الوجدان.

ومن السائد والمعهود لدى العلماء والدارسين، والأدباء والشعراء، أن ما يسري على المرء في مجال الحب والغرام، مغاير لما هو عليه في واقع العيش والحياة. فالخضوع للآخر والتذلل له مشين ومستجهن، غير أنه في عالم العشق مقبول ومستملح. وقديماً قال بعض العرب[٢] : «التذلل للحبيب من شيم الأديب». كما قالوا [٣] : «إن الحازم من صبر على مضاضة الهوى، والتمس العز في استشعار التذلل، وحينئذ يتمكن من وداد محبوبه، ويظفر من هواه بمطلوبه».

والشعراء - بحكم منطقهم العاطفي - هم أول القائلين بهذا الرأي. فإذا كان انتصاف المرء من ظالمه مطلوباً في مجال الفضائل والسجايا، وما يتطلبه ذلك من شعور بالكرامة والإباء، فإن هذا الانتصاف يغدو قبيحاً في شريعة المحبين، وفي ذلك يقول الشاعر الغزل عمر بن أبي ربيعة[٤] :

لستُ من ظالمتي منتصفاً   قبّح اللهُ محباً ينتصف

وقد وجد الشاعر الحسن بن هانيء في هذا المسلك قاعدة شاملة أو مبدأ سائداً أو سنة جارية إذ قال[٥]:

سنة العشاق واحدة ... فإذا أحببت فاستكنِ

وعلى هذا الغرار دأب الشعراء، ولا سيما الغزلون، على تناول هذا المعنى بأساليب شتى وتفننوا في التعبير عن هذه الفكرة. وقد قال قائلهم[٦]:

وإذا هويتَ فقد تمكّك الهوى ... فاخضع لإلفك كائناً من كانا

كما قال الآخر معتزاً بتذلله في الهوى، وواجداً في هذا الخضوع شرفاً له [٧]:

قد ذلل الشوق قلبي فهو معترف ... إن التذلل في حكم الهوى شرف

وإذا كان الأمر بالغاً هذا المدى من استمراء الخضوع والازدهاء بالتذلل، فإنه لمن الطبيعي أن كل شئ في سبيل ذلك يهون. وهذا ما يعبر عنه الشاعر المؤمل[٨]:

براني الحب حتى صرت عبداً ... فقد أمسيت أرحم كل عبد

وما يعبر عنه الشاعر الآخر [٩]:

تسيء بنا هند ونحسن جهدنا ... فحتى متى هند تسيء ونحسن
وأجبن عن تقريع هند بذنبها ... ولو غير هند كان، ما كنت أجبن

وشبيه بذلك قول ابن الرومي في شكوى مستحبة من استبداد الحبيب بالمحب[١٠]:

ولم أر مثلي في شقائي بمثله ... رضيت به مولى ولم يرض بي عبدا

والبحتري يحسن تصوير هذه المفارقة بين حال المحب وحال المحبوب، بأبيات تنطوي على العذوبة والسلاسة[١١]:

مِنّيَ وصلٌ ومنكِ هجرُ وفِيَّ ذلٌ وفيكِ كِبرُ
عذبني حبكِ المعنّى وغرني منكِ ما يغر
قد كنتُ حراً وأنتِ عبد فصرتُ عبداً وأنتِ حر

والشاعر أحمد بن عبد ربه صاحب العقد الفريد، يرى نفسه صريع الحب، بعد أن قتله الحبيب ظلماً ودون ذنب. وهو مع ذلك راض بهذا الجور، حتى إنه - وهو تحت سلطان منطق العاطفة - أسقط منطق العقل؛ فبات يستحلي الهجر في غمار الحب، ويراه ألذ من الوصل، كما أنه يستمريء الجور في هذا الصدد ويعده أشهى من العدل. وعلى ذلك يوقن الشاعر المعنّى أن هذا هو قدره، وما عليه سوى التسليم بما قسم له، والتذرع بالصبر، والرضى بالذل(١٢):

أتقتلني ظلماً وتجحدني فضلي وقد قام لي من عينيك شاهدا عدل

إذا جئتها صدت حياء بوجهها فتهجرني هجراً ألذ من الوصل
وإن حكّمت جارت عليّ بحكمها ولكن ذاك الجور أشهى من العدل
وأحببت فيها العذل حباً لذكرها فلا شيء أشهى في فؤادي من العذل
أقول لقلبي كلما ضامه الأسى إذا ما أبيت العز فاصبر على الذل
بنفسي التي ضنت برد سلامها ولو سألت قتلي وهبتُ لها قتلي

وإذا كان ابن عبد ربه في هذه الأبيات قد شكا ظلم صاحبته ووقف منها موقف الراضي والمعاتب معاً، فإن جميل بن معمر قبله عجب لحاله تجاه بثينة حين راح يبيكها برغم أنها قاتلته(١٣):

خليليّ، فيما عشتما هل رأيتما قتيلاً بكى من حب قاتله قبلي

على أن ابن عبد ربه، المبتعد عن جميل في المكان، والمتأخر عنه أيضاً في الزمان، يبدو لنا أن قصيدته تلك مماثلة في الشكل لقصيدة جميل هذه، ومطابقة لها في وزنها

وقافيتها، كما أنها تقاربها في مضمونها ومعانيها. وأغلب الظن، وكما هو معهود، فإن الشاعر الأندلسي عمد إلى معارضة الشاعر المشرقي أو اعتزم الجري معه في حلبة الحب، وذلك على عادته في كتابه «العقد الفريد»، وهذا منحى أثير لدى الأندلسيين بوجه عام تجاه المشارقة. وعلى ذلك ومن خلال موازنة عجلى بين القصيدتين بوسعنا القول أولاً، إن ابن عبد ربه في قصيدته المعارضة هذه إنما حاول تقليد الشاعر العذري في صدد التصاغر والاستكانة للمحبوب، ولذلك يبدو لنا أن ابن عبد ربه لا يعني كثيراً ما يقول، كذلك لا يمكننا أن نعوّل كثيراً على مدى معاناته وصدق تجربته، إذ أن حاله تجاه فتاته المزعومة مغايرة لحال الشاعر العاشق جميل مع بثينة ..

ومثل هذا التحفظ جدير بأن يسري على شطر غير قليل من أشعار الغزل التي دأب أصحابها على حشد معاني الشكوى والحرمان والتذلل والهجر في مجمل قصائدهم. حتى إنهم باتوا يسرفون في ذلك إلى حد بات ممجوجاً. فحين يقول الشاعر أبو الشيص[١٤]:

أجد الملامة في هواك لذيذة ... حباً لذكرك، فليلمني اللوم

فقوله هذه سائغ في النفس، ولكنه يجافي الذوق السليم ويجاوز المدى المقبول حين يذهب إلى أنه صار يحب أعداءه، لا لشئ، إلا لأن فتاته تشبههم. ثم يقول بقدر من المباشرة اللفظية التي تنطوي على ما يقرب من الاستخذاء إنه حين تلقى الإهانة ممن يحب، عمد إلى إهانة نفسه:

أشبهتِ أعدائي فصرتُ أحبهم ... إذ صار حظي منك حظي منهمُ

وأهنتِني، فأهنتُ نفسي صاغراً ... ما مَن يهون عليك ممن أكرَم

ومن الواضح أن مثل هذا الكلام المرصوف يكاد يغيب عنه العنصر العاطفي، وهو في واقع الأمر يشكل ظاهرة سلبية تشوب شعر الغزل عند العرب. ولطالما دأب الشعراء على إظهار اللوعة والهيام، وشكوى الهجر والصدود، ووصف الأرق والحرمان، دون أن يصدروا في ذلك كله عن تجربة شعورية، أو يكون لديهم قدر من المعاناة.

ومثال بشار بن برد بارز في هذا الصدد، إذ أن الرجل الضخم الجثة الذي وصفه أحد خصومه من الشعراء بالتيس الأعمى[١٥]، زعم أن الهوى أضناه والوجد أنحله، حتى لقد انبرى جسده وكاد ينهدم ... وشتان ما بين كلام الشاعر وواقع الحال. ويبدو أن تفشي هذا المفهوم لدى الشعراء وافتعالهم مواقف العاشقين وأحوال المولهين، من أهم ما دفع شاعراً مثل أبي الطيب المتنبي إلى إطلاق صيحته الرافضة التي تدين الخواء العاطفي والسقوط في الشكلانية وذلك حين قال[١٦]:

إذا كان شعرٌ فالنسيبُ المقدمُ　　　أكُلُّ فصيحٍ قالَ شعراً مُتَيَّمُ ؟

ومهما يكن من أمر فقد مضى الشعراء في نظم غزلياتهم المعهودة التي تدور معانيها في فلك التصاغر والتذلل، واستعذاب مرارة الهجر ووطأة الحرمان، وذلك على تفاوت لديهم بين مد عاطفي غامر، وجزر شعوري خامد.

وللشاعر الفقيه ابن حزم مرة أخرى آراء وأشعار من هذا القبيل يقول في بعضها واصفاً حاله[١٧]:

وبي علة أعيا الطبيبَ علاجُها　　　ستوردني لا شك منهل مصرعي
رضيت بأن أضحي قتيل وداده　　　كجارع سم في رحيق مشعشع

وفي ذلك يقول أيضاً[١٨]:

لقد أصبح السيف عبد القضيب　　　وأضحى الغزال الأسير أسدْ

كما يقول[١٩]:

ليس التذلل في الهوى يُستنكر　　　فالحب فيه يخضع المستكبر
لا تعجبي من ذِلتي في حالة　　　قد ذَل فيها قبليَ المتبصر

وعلى غرار ما ذهب إليه الشاعر جميل بثينة من أنه «وكل قتيل بينهن شديد» ذهب ابن حزم أيضاً إلى القول[٢٠]:

ألا إن قتلي في هواكِ لذاذة　　　فيا عجباً مـن هالك متلذذ

وابن حزم الذي عانى في يفاعته وطأة الحب وضنى الوجد [٢١]، قال في هذا الصدد ممهداً لأشعاره [٢٢] :

«ومن عجيب ما يقع في الحب، طاعة المحب لمحبوبه، وصرف طباعه قسراً إلى طباع من يحبه. وربما يكون المرء شرس الخلق، صعب الشكيمة، جموح القيادة، ماضي العزيمة، حميّ الأنف، آبي الخسف ... فما هو إلا أن يتنسم نسيم الحب، ويتورط في غمره، ويعوم في بحره. فتعود الشراسة لياناً، والصعوبة سهلة، والمضاء كلالة، والحمية استسلاماً. ولا يقولن قائل إن صبر المحب على ذلّه المحبوب دناءة في النفس، فقد أخطأه وقد علمنا أن المحبوب ليس له كفواً ولا نظيراً، فيقارض بأذاه. فيكون الصبر جاراً للمذلة، وضراعة قائدة للاستهانة. فقد ترى الإنسان لا يكلف بأمته التي يملك رقها، ولا يحول حائل بينه وبين التعدي عليها، فكيف الانتصار منها ...» .

ويعود ابن حزم إلى رصد ظاهرة التذلل عند المحبين ويعلل أسبابها، فيقول أيضاً إن «المحب يبتديء في الاعتذار والخضوع والتذلل، والأدلة بحجته من الإدلال والإذلال والتذمم بما سلف. فطوراً يدلي ببراءته، وطوراً يرد بالعفو، ويستدعي المغفرة، ويقر بالذنب ولا ذنب له ... وما رأيت أذل من موقف محب هيمان، بين يدي محبوب غضبان ...» .

وهكذا نرى أن استسلام المحبين لقدرهم ورضاهم المطلق بما قسم لهم، يكاد يكون ظاهرة نفسية سائدة، تجلت بارزة في أشعار العرب. ولا سيما لدى العذريين منهم. فهم يغتفرون كل مسلك للحبيب الأثير، ولو كان في جفائه وصدوده إساءة بالغة إليهم، وجور فادح يحيق بهم. حتى إن العاشق الموله يقنع من الحبيب بالقليل بل الأقل، إذا كان الحبيب شديد الإعراض ضنيناً بالوصال، وفي هذا مصداق لقول الشاعر [٢٣] :

لئن ساءني أن نلتني بمساءة　　　لقد سرني أني خطرت ببالك

كما أن عاطفة الحب لدى المرء، المنبثقة أصلاً من غريزته، والملتحمة بكيانه، قد تستبد في نفس المحب المعنّى، وتغرقه في بُحران شعوري لا قرار له. وإذ ذاك يغدو مسلوب الإرادة، ينقاد طواعية لمن يحب .

❂ ❂ ❂

(٢)

والبشر بحكم تكوينهم هم من طبيعة واحدة، وجبلّتهم واحدة، ما داموا جميعاً من لحم ودم، سواء أكانوا عظماء أم بسطاء؛ فقد يعرض للأمراء والملوك ما يعرض لعامة الناس، ويحسون كما يحسون، ويعبرون كما يعبرون. كما أن الحب قد يغزو قلوبهم ويمتلك كيانهم، وعندئذ تذل نفوسهم كما تذل نفوس غيرهم، وتخضع لسطوة الحب وتتخلى له عن عظمة الملك وجلال السلطان.

والمعهود لدى كثير من كبراء القوم وجلّة من العلماء والقضاة والفقهاء أنهم يترفعون في غالب الأحيان عن نظم الشعر ولو كانوا ممن يقرضونه، وقلما يرغبون في أن يشيع ذلك عنهم أو يعزى إليهم. بل إن كثيراً من أوساط الناس يزهدون في النظم حين يتقدم بهم العمر ويكتهلون، فيجدون في قرض الشعر سمة قد تحط من قدرهم ولا تليق بوقارهم.

غير أن الشعر ينبثق من حاجات غلابة في النفس الإنسانية، ويندفق على اللسان كلمات عذبة موحية، شأن شعاع الشمس الذي لا بد أن ينتشر، والنبع الذي يأبى إلا أن يفيض. كذلك لم يجد أولئك الكبراء في الإفصاح عن ذواتهم حرجاً، بل إنهم حرصوا على أن يعلم الملأ عنهم اقتدارهم على النظم وبراعتهم في القول؛ حتى إن بعضهم ما كان لينبه شأنه ويشتهر أمره لولا شعره. وربَّ ملكٍ كان في دولة الأدب والشعر أعظم منه في دولة السياسة والحكم. فامرؤ القيس ملك وابن ملك في كندة، ولكنه اشتهر بشعره ومعلقته لا بتاجه وعرش أبيه[٢٤].

والناس كذلك مولعون بسير العظماء وأخبارهم، مشغوفون بالوقوف على حياة الملوك وعاداتهم، كما أنهم مهتمون بمعرفة أشعارهم والكثير من خصوصياتهم. وقد فطن الناقد ابن قتيبة قديماً لهذه الظاهرة، حين بيّن أن الشعر قد يروى أيضاً لشهرة قائله ومنزلته، إذ «ليس كل الشعر يختار ويحفظ على جودة اللفظ والمعنى، ولكنه قد يختار ويحفظ على أسباب ... وقد يختار لأن قائله لم يقل غيره، أو لأن شعره قليل عزيز .. وقد يختار لأنه غريب في معناه، كقول الرشيد وقول المأمون وقول عبد الله بن طاهر ...»[٢٥].

ومن هذا القبيل أشعار ذائعة تناقلتها الألسن مما نظمه بعض الخلفاء والحكام مثل الخليفة المهدي وهارون الرشيد وعبد الرحمن الداخل والمعتضد الأندلسي والمعتمد بن عباد، أو ما نظمه بعض كبار العلماء والفقهاء مثل الخليل بن أحمد والإمام الشافعي.. وإن في شغف الناس بسير النبهاء وتراجم الأعلام بوجه عام، ما يؤكد هذه الرغبة العارمة في النفوس.

وإذا كان تصاغر شاعر من عامة الناس تجاه سلطان الحب أمراً سائغاً وطريفاً، في مثل ما سبق من قصائد وأشعار، فإن هذا التصاغر يغدو لدى أولي الأمر وأعمدة الحكم منطوياً على قدر أكبر من الغرابة ومغايرة المعهود. فالخليفة المهدي بن المنصور ثالث خلفاء الدولة العباسية كان محبباً إلى الرعية جواداً، كما كان أبيض طويلاً مليح الشكل. لقد خفق قلبه بحب فتاة اسمها حسنة، ويبدو أنها كانت، لسبب لا نعرفه، عصية المنال عليه، فقال يتغزل بها، ويشكو حاله منها[٢٦]:

أرى ماء، وبي عطش شديد　　　ولكن لا سبيل إلى الورود

ثم يلتفت إليها بقوله إن قلبه بات رهيناً لديها على حين أن الناس جميعاً طوع أمره:

أما يكفيك أنك تملكيني　　　وأن الناس كلهم عبيدي

والخليفة هارون الرشيد، وهو من هو في دولة السياسة وأبهة الملك، استهواه الشعر، وملك قلبه الحب، فتراءى له أن «سلطان الهوى أعز من سلطانه» وإذ ذاك قال في جواريه الثلاث اللواتي كان يهواهن، وهن : سحر وضياء وخنث[٢٧] :

ملَكَ الثلاثُ الآنسات عناني ... وحللن من قلبي بكل مكان
ما لي تطاوعني البرية كلها ... وأطيعهن، وهن في عصياني
ما ذاك إلا أن سلطان الهوى ... - وبه قوين - أعز من سلطاني

ويقال إن هذا الشعر سار على الألسن حتى بلغ الأندلس، وقد عارضه بعد حين ملك آخر هو الخليفة الأموي الأندلسي سليمان بن الحكم المُلقب بالمستعين[٢٨]، فقال قصيدته المشهورة التي مطلعها :

عجباً يهابُ الليث حد سناني ... وأهاب لحظ فواتر الأجفان

وفيها يقول مفتخراً ببأسه تجاه الأعداء، ومقراً في الوقت نفسه بعجزه تجاه الغواني:

وأقارع الأهوال، لا متهيباً ... منها سوى الإعراض والهجران
وتملكت نفسي ثلاث كالدمى ... زهرُ الوجوه نواعمُ الأبدان
ككواكب الظلّماء لُحْنَ لناظري ... من فوق أغصان على كثبان
هذا الهلال، وتلك بنت المشتري ... حُسناً، وهذي أخت غصن البان
حاكمت فيهن السلوّ إلى الرضى ... فقضى بسلطان على سلطان
فأبَحْن من قلبي الحمى وتركنني ... في عز ملكي كالأسير العاني
لا تعذلوا مَلِكاً تذلل للهوى ... ذل الهوى عز ومُلك ثاني
ما ضر أني عبدهن صبابة ... وبنو الزمان وهن من عُبداني
إن لم أطع فيهن سلطان الهوى ... كلفاً بهن، فلست من مروان

هاتان القصيدتان الجميلتان، قصيدة الرشيد الأولى وقصيدة المستعين الأخرى المعارضة، تكادان تتماثلان، بطبيعة الحال، باعتبارهما منظومتين معاً على وزن البحر

الكامل، كما تشتركان أيضاً في قافية واحدة، إذ هما على رويّ النون. وهكذا تلاقتا على صعيد الشكل الفني، كما تلاقتا أيضاً من حيث المضمون الواحد، وأيضاً في عدد من المعاني المشتركة. ومن الواضح أن إعجاب المستعين بقصيدة الرشيد قد حفزه إلى معارضتها، بل زاد عليها أبياتاً أخرى، وأضاف إليها خلال ذلك مجموعة من الصور والتشبيهات، حين عمد إلى وصف محاسن الغادات الثلاث، مشبهاً إياهن بالتماثيل البديعة التي نحتتها يد ماهرة صَناع، فإذا هن قد استوين بيض الوجه، ناصعات البشرة، بضة الأجساد ...

ووفق المنحى المعهود لدى شعراء الغزل والوصف، من حيث الحرص على التلاحم بين محاسن المرأة ومشاهد الطبيعة، عمد الشاعر المستعين أيضاً إلى تشبيه كل واحدة من الحسناوات الثلاث بأنها صنو الهلال، ومثيل كوكب المشترى، ونظير غصن البان ..

على أن بيت القصيد أو الغرض المراد هو حرص المستعين في الأشطر الأخيرة على الإفصاح عن أن ذلك الجمال الأخاذ قد سلبه لبه، بل جعله ، وهو في عنفوان سلطانه، أسير هوى أولئك النسوة الجميلات، ثم كان أن آل الأمر بهذا الشاعر المزهو المعنّى معاً، إلى التسليم بقدره، حين استخلص بنفس راضية مرضية، ومن واقع تجربته ومعاناته، أن «ذل الهوى عز ..» .

ومما تجدر ملاحظته أنه إذا كان الخليفة الرشيد قد طاب له يوماً، وهو يتمشى في جنبات قصره الرحيب، أن يتغزل بجاريات ثلاث راقه حسنهن، فما الذي جعل المستعين الأندلسي يقع في هوى ثلاث أيضاً من الجواري الحسان؟ ولماذا ألزم نفسه باحتذاء قصيدة سلفه المشرقي جملة وتفصيلاً ؟ يغلب عليّ الظن أنه كان يرمي من وراء ذلك إلى إظهار اقتداره على النظم من جهة، وافتخاره أيضاً من جهة أخرى بأبهة ملكه ومبلغ حبه. وطبيعي أن هذا المنحى في النظم والمعارضة الشعرية، وإن كان دالاً على البراعة الفنية،

فإنه يعني في الوقت نفسه أن مثل هذا الشعر لا يصدر عن عاطفة حقيقية أو معاناة ذات شأن، إنه نوع من العبث الفني أو اللهو الرفيع.

كذلك بوسعنا أن نذهب إلى أن معارضة الخليفة المستعين للخليفة الرشيد إنما تدور في حلبة التنافس المعهود بين الأندلسيين والمشارقة، وحرص أهل المغرب والأندلس على مجاراة أبناء عمومتهم، سواء في عالم الإدارة والسياسة، أو في مجال التأليف والأدب، وذلك من منطلق الرغبة العارمة في توكيد الذات وإثبات القدرة على المجاراة والتباري[٢٩]. ولا ريب أن الشهرة الواسعة التي حظي بها هارون الرشيد عهدئذ في العالم الإسلامي بل في العالم القديم، قد أغرت المستعين الأندلسي بأن يتشبه به، وأن يجنح في الشعر لما جنح له، وذلك فيما يتيح له أيضاً أن يحقق ذاته ويرضى طموحه.

وعلى هذا الصعيد من بلاد الأندلس عرف الكثيرون أيضاً من أمرائها وملوكها ووزرائها بقرضهم للشعر، من مثل عبد الرحمن الداخل والحكم بن هشام والمعتضد بن عباد والمعتمد وابن عمار ولسان الدين بن الخطيب ... إلخ. وكتب الأدب والأخبار في الأندلس حافلة بسير هؤلاء وسواهم، وكثير منهم استبد به الحب. وقد ذكر ابن حزم لفيفاً منهم في هذا الصدد[٣٠] :

«القلوب بيد الله عز وجل، وقد أحب من الخلفاء المهديين والأئمة الراشدين كثير، منهم بأندلسنا عبد الرحمن بن معاوية (لدعجاء)، والحكم بن هشام. وعبد الرحمن بن الحكم وشغفه (بطروب) أم عبد الله ابنه أشهر من الشمس. ومحمد بن عبد الرحمن وأمره مع (غزلان) أم بنيه عثمان والقاسم والمطرف معلوم. والحكَم المستنصر وافتنانه (بصبح) أم هاشم المؤيد بالله .. ومثل هذا كثير».

وأغلب هؤلاء كانت تتجلى في أشعارهم ملامح العظمة وتتردد خلالها نبرات العزة. ومن هذا القبيل الأمير الأموي الحكم الربضي حفيد الداخل، إذ يقول[٣١] :

ظل في فرط حبه مملوكا ولقد كان قبيل ذاك مليكا
تركته جآذر القصر صبّاً مستهاماً على الصعيد تريكا
يجعل الخدّ راضياً فوق تُرب للذي يرتضي الحرير أريكا
هكذا يحسن التذلل بالحر إذا كان في الهوى مملوكا

وهذه الأبيات كمعظم مثيلاتها تحرص على إبراز التضاد في نفس المحب، وإظهار المفارقة بين حاله من النفوذ والسلطان في سدة الملك، وحاله تحت وطأة الحب واستبداد الحبيب، بحيث أصبح المالك مملوكاً، والحر عبداً. وواضح أن هذه المعاني معهودة في شعر الذين يتولون شؤون الحكم ويتبوءون أرفع المناصب، وهي في الغالب معادة مكرورة، وقلما تنطوي على الطرافة والابتكار.

كذلك يلاحظ على هذه الأبيات من الوجهة الشعورية ما يلاحظ على أشباهها، فالتغزل فيها عائم سطحي يفتقر إلى الحرارة والمعاناة ووقدة الحس، ومرد ذلك إلى أن عاطفة الشاعر هنا لم تنصب على غادة بعينها سلبت لبه بفتنتها، بل تتحدث عن جملة من الحسناوات اللاتي يرتعن كالضباء في أبهاء القصر، ويراهن الأمير الشاعر في غدوه ورواحه. وإذا كانت سمات الصبا والرشاقة والجمال غالبة عليهن، فهل يستتبع ذلك أن يقع الشاعر في حبهن جميعاً على هذا النحو، وأن يغدو صباً مستهاماً، ثم يبيت مطروحاً على الأرض، ضارعاً، ذليلاً، تاركاً خده فوق التراب .. ؟

إن افتقار هذه الأبيات إلى أهم مقومات الشعر وهو الصدق الفني وحرارة التجربة يجعلها من قبيل خفائف المقطعات والأشعار، وذلك برغم حرص الأمير الشاعر على افتعال عاطفة الحب والهيام واصطناع حالة اللوعة والجوى، وحشده ألفاظ العشاق والغزليين مثل : (الحب والهيام، والصبابة والهوى، والتذلل والضراعة ...) .

ويبدو لنا أخيراً أن هذه الأبيات وأمثالها تنم على رغبة عارمة لدى أصحابها من ذوي البأس وأولي الأمر في أن يثبتوا جدارتهم في عالم الشعر ويدلوا بدلوهم مع الشعراء.

وفي تراثنا الشعري من هذا القبيل نموذج متميز من قصائد التذلل في الحب لدى كبراء الدولة، وهو لعبد الله بن طاهر أحد أعمدة الحكم في دولة العباسيين ومن أشهر ولاتها [٣٢]، وقد وصف بأنه سيد نبيل وثق به الخليفة وقربه واعتمد عليه، وأنه أيضاً أديب ظريف جيد الغناء، نسب إليه أبو الفرج في كتابه (الأغاني) أصواتاً كثيرة، وله شعر مليح ورسائل ظريفة، وقد تولى الشام مدة ومصر مدة أخرى [٣٣]، يقول :

نحن قوم تُليننا الأعين النجل، على أننا نُلين الحديدا
طوع أيدي الظباء تقتادنا العين ونقتاد في الطعان الأسودا
نملك الصيد، ثم تملكنا البيض المصونات أعيناً وخدودا
تتقي سخطنا الأسود ونخشى غضب الغيد حين تبدي الصدودا
فترانا يوم الكريهة أحراراً وفي السلم للغواني عبيدا

فهذا نص محدود الأبيات، ولكنه ينطوي على قدر وافر من الشعرية، وهو يجلو للقارىء وجهي صاحبه المتقابلين : وجه الفارس المغوار ووجه المحب المتيم، وهما وجهان متكاملان لشخصية فذة محببة، تجاورت فيها القوة والرقة على نحو معجب. وقد أغنى الشاعر أبياته بمجموعة من الصور التي سمت بأسلوبه وولدت خلاله عنصر الخيال الشائق.

وقد يعسر على الناقد أن يصنف هذه الأبيات ضمن غرض شعري معين، وربما صح وضعها في مجال الفخر، أو جعلها في موضوع الغزل. ولعلها أدخل في غرض الحماسة، أعرق أغراض الشعر العربي وأغزرها، وأبلغها دلالة على أصالة العرب. فالأبيات تنطوي على مزيج عذب من معاني الحب والحرب، شأن كثير من أشعار الحماسة عند العرب، من مثل ما صدر عن عنترة العبسي وعامر بن الطفيل وعمرو بن معد يكرب الزبيدي وأمثالهم من الشعراء الفرسان [٣٤]. كذلك أحسن الشاعر ابن طاهر في خلق التآلف المنشود بين هذين العنصرين برغم تباينهما تباين البياض والسواد، وذلك بفضل جملة من الألفاظ اختارها وبرع في توظيفها في سبيل تحقيق هذا التباين المتسق. وكان استخدامه البديعي لجماليات

الطباق الذي اقتضته الثنائية المتقابلة في أصل الموضوع وسيلته إلى ذلك، فأشجع الفرسان الذين بوسعهم أن يلينوا الحديد على شدته سرعان ما تلينهم عيون الغواني وتفل سطوتهم، كما أن أقوى الرجال الذي يقتادون أعتى الأبطال لا يلبثون أن ينقادوا إلى أضعف الناس ويغدوا صرعى الجمال.

هذا هو ابن طاهر، وهذه هي جبلته، إنه يشتد في بأسه كالحديد، وفي الوقت نفسه، يرق بمشاعره كالحرير. فقد خلق للحب وللحرب معاً. هو الحر الكريم في ساحات القتال، وهو العبد الذليل أمام ربات الحجال.



ومجمل القول ، وفي ضوء ما تقدم من أشعار يبدو جلياً أن العنفوان المعهود لدى المرء كثيراً ما يتوارى أمام مدّ الشعور وطغيان العاطفة، وإذ ذاك تنقلب المفاهيم وتختلط الأمور لدى الشاعر المحب، فلا تكون ثمة غضاضة أن يغدو المالك مملوكاً وأن يصير الحر عبداً. كذلك يصبح الخضوع للحبيب شرفاً، والقتل بسببه لذاذة، والظلم عدلاً، والتذلل عزة... أي أن كل مفهوم العشاق أو شرعة المحبين يؤول إلى النقيض، وكل إساءة تصير إلى إحسان. وقد ساد هذا المنحى من الغزل لدى عدد وافر من الشعراء، وطفحت بهذه المعاني أشعار كثير من المحبين والعشاق في تراثنا الأدبي الحافل.

كما يلاحظ على الشعراء في هذا الصدد جنوحهم للنزعة القدرية في حياتهم العاطفية تجاه المرأة الحبيبة، حيث يغلب على نفوسهم التسليم بما هو كائن والرضى بما هو مقسوم، وطبيعي ألا تجد نزعات الرفض والتمرد ، ومعاني التحدي والتصدي حيزاً ذا شأن، في غمار ذلك الطغيان العاطفي والاستهواء الشعوري. فالمحب أو العاشق، أبعد ما يكون عن مطمح الانتصار، كما أنه يفتقر عادة إلى إرادة التغيير. وإذا كانت هنالك سمة تغلب على طباع العشاق والمحبين، وتغدو قاسماً مشتركاً بينهم، فهي التصبر والتجلد. إنهم في

غمرة هيامهم يتحملون ما يحل بهم من ضنى ونصب، وصدود وهجر، وجفوة وحرمان. بل إنهم كثيراً ما يستعذبون ما هم فيه من مرارة وأسى، ويلذهم تعذيب ذواتهم فيما يسميه علماء النفس بالنزعة المازوكية (٣٥).

وإذا كانت هذه الظاهرة الغزلية قد لقيت هوى في نفوس جمهرة متذوقي الشعر بوجه عام، فإن الأشعار التي صدرت على وجه التحديد عن العظماء والكبراء ولدت في سائر النفوس مذاقاً خاصاً، قوامه المفارقة المحببة بين حال الشاعر المحب وهو في موقعه الاجتماعي الرفيع، وحاله وهو في موقعه النفسي الوضيع. وهذا ما يستدعي تألق جمالية التضاد بين الحالين على صعيد الأداء الفني. ومن الطبيعي أن يحرص أولئك الكبراء على إبراز ملامح العظمة والجاه في أشعارهم سعياً إلى إشباع أناهم وتوكيد ذاتهم، وذلك من خلال تكوين تلك المعادلة الصعبة، معادلة المتعارضَين القائمة على التقابل والتنافر، والتي تبتديء على صعيد واحد، وتتجلى من خلال تعانق التصاغر والتفاخر، وتواشج العز والذل.

ومثل هذه الأشعار التي كان يطيب للكبراء وسراة القوم نظمها، إنما تشير إلى هاجس ملح في أعماقهم، وهو إظهار اقتدارهم على النظم، وتطلعهم إلى أن يعدوا من قبيل الشعراء وقافلة العشاق، وأنهم ليسوا مجرد ملوك أو ولاة أو أمراء. ولا ريب أيضاً في أن هؤلاء السادات وجدوا في شعر الغزل متنفساً للقول، ما دام المديح ليس من شأنهم، والهجاء لا يليق بمنزلتهم، كما لا يحسن بهم نظم المراثي وإظهار التفجع. أما الفخر، أقرب أغراض الشعر إليهم وأشد مواتاة لنفوسهم، فقد كان تناولهم الفني له رفيقاً غير مباشر، وذلك بقصدهم إليه من خلال الغزل نفسه. وهكذا تواشجت في أشعارهم معاني الفخر والغزل، وتمازجت تمازج الماء والراح، فغدت قصائدهم بالإجمال سائغة معجبة استطاعت أن ترسم حولها هالة محببة كانوا حريصين على أن يعرفوا بها بين الملأ .

إن تصاغر ذوي السلطان والصولجان، وتفاخرهم في الوقت نفسه، وعلى هذاالنحو من التباين والتآلف، جديران بتوليد قدر أكبر من الإطراف والإدهاش في فن القول.

ومهما يكن من أمر فإن هذا المنحى في الشعر ينطوي على سمة مميزة، تشكل مع سمات أخرى، مشابهة أو مغايرة، ملامح الغزل، هذا الغرض البارز والفن الأصيل في أدبنا العربي .



حواشــي البحـث

١ - طوق الحمامة، فصل الكلام في ماهية الحب ٥ ، تحقيق حسن كامل الصيرفي. مطبعة الاستقامة، القاهرة، د.ت

٢ - كتاب «الزهرة» أبو بكر محمد بن داوود الأصبهاني، ١٠١ تحقيق د. إبراهيم السامرائي، الزرقاء، الأردن، ط٢ ، ١٩٨٥.

٣ - كتاب الزهرة ١٠١ .

٤ - شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة، محيي الدين عبد الحميد ٩٦ ط٢ ، دار الأندلس ، بيروت ١٩٨٣.

٥ - شرح ديوان الحسن بن هانيء.

٦ - كتاب الزهرة، أبو داوود الظاهري الأصبهاني، تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائى ، ١٠٣ الزرقاء، الأردن ، ط٢ ، ١٩٨٥.

٧ - كتاب الزهرة ١٠٣ .

٨ - كتاب الزهرة ١٠٣.

٩ - كتاب الزهرة ٩٦ .

١٠ - ديوان ابن الرومي، تحقيق الدكتور حسين نصار، ٤٠٨، دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٧٣ .

١١ - ديوان البحتري، تحقيق حسن كامل الصيرفي، ٢ : ١٠٥ ، دار المعارف، بيروت ١٩٧٧.

١٢ - ديوان أحمد بن عبد ربه ، تحقيق د. محمد رضوان الداية ، مؤسسة الرسالة ، ١٣٢ ، بيروت ١٩٧٩.

١٣ - كتاب الأمالي، من قصيدة لجميل بثينة ٢ : ٧٤ ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٥٣.

١٤ - كتاب الأمالي ، القالي ١ : ٢١٨ ، دار الكتب المصرية ١٩٥٣.

١٥ - كتاب الأغاني، الأصفاني ٣ : ١٩٥، طبعة مصورة عن دار الكتب المصرية، بيروت ، د.ت . ترجمة بشار بن برد. والبيت لأبي الشمقمق الذي كان بينه وبين بشار مهاجاة.

١٦ - شرح ديوان المتنبي، عبدالرحمن البرقوقي ٤ : ٦٩ ، بيروت ١٩٨٠ .

١٧ - طوق الحمامة ٨٦ .

١٨ - طوق الحمامة ٤٢ .

١٩ - طوق الحمامة ٤٣ - ٤٤.

٢٠ - انظر طوق الحمامة، الصفحات : ٩١ - ٩٢ - ١٠٩ - ١١٠ وسواها .

٢١ - طوق الحمامة ٤٢ - ٤٣ .

٢٢ - طوق الحمامة ٧٠ - ٧١ .

٢٣ - كتاب الأمالي لأبي علي القالي ١ : ٣٠ دارالكتب الوطنية ، القاهرة ١٩٥٣. والبيت للشاعر مرة، وبعض المصادر تنسبه إلى عبد الله بن الدمينة. وقبل هذا البيت قوله :

تمارضت كي أشجى وما بك علة   تريدين قتلي، قد رضيت بذلك

٢٤ - الملوك الشعراء، د. جبرائيل جبور، ٨ ط ٢ بيروت ١٩٨٩ .

٢٥ - الشعر والشعراء، المقدمة، ٣٧، حسن تميم، محمد عبد المنعم العريان. دار إحياء العلوم، بيروت ١٩٨٦.

٢٦ - جمهرة المغنين، خليل مردم بك، ١٣٦، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق ١٩٦٤. وأيضاً: الملوك الشعراء، د. جبرائيل جبور، ١٠٨، بيروت ١٩٨٩.

٢٧ - جمهرة المغنين ١٣٧ .

٢٨ - الخليفة الأندلسي المستعين تولى الحكم سنة ٤٠٤هـ حتى سنة ٤٠٧ هـ. كان أديباً شاعراً ولكنه لم يكن حاكماً صالحاً. ومعارضته هذه لهارون الرشيد من أشهر أشعاره.

٢٩ - دأب الأندلسيون على مجاراة أهل المشرق والنسج على منوالهم، ومن أبرز الأمثلة على ذلك تأليف أحمد بن عبد ربه كتابه (العقد) على غرار كتاب (عيونالأخبار) لابن قتيبة.وعمد بعده علي بن بسام إلى مثل ذلك في كتابه (الذخيرة) الذي قارب في منهجه وتبويبه أيضاً كتاب (يتيمة الدهر) للثعالبي. وفي مجال الشعر دأب العديد من شعراء الأندلس على التشبه بالمشارقة ومعارضة قصائدهم. كما أطلق الأندلسيون ألقاباً مشرقية على بعض شعرائهم مثل : بحتري الأندلس وصنوبري الأندلس ومتنبي المغرب.. فضلاً عن أن الأندلسيين سموا عدداً من مدنهم بأسماء مدن المشرق مثل حمص والرصافة، وهم في ذلك كله كانوا يعبرون عن نزوعهم إلى جذورهم وانتمائهم إلى أصولهم.

٣٠ - طوق الحمامة ٥ .

٣١ - نفح الطيب ١ ، ٣٤١ ، المقري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٤٩.

٣٢ - والده هو طاهر بن الحسين والي خراسان المعروف، وكان أديباً أريباً حازماً .

٣٣ - جمهرة المغنين ١٣٧ وكانت وفاة عبد الله بن طاهر سنة ٢٣٠ هـ.

٣٤ - بالإضافة إلى أبيات عنترة المشهورة في معلقته مناجياً عبلة (ولقد ذكرتك ..) ، بوسعنا أن نورد في هذا الصدد على سبيل المثال إحدى قصائد عمرو بن معد يكرب التي يقول فيها :

لما رأيت نساءنا   يفحصن بالمعزاء شدا
وبدت لميس كأنها   بدر السماء إذا تبدى
نازلت كبشهم ولم   أر من نزال الكبش بدا

٣٥ - المازوكية أو المازوشية هي التلذذ بتعذيب الذات، على حين أن التلذذ بتعذيب الآخر يسمى السادية.

أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التليفزيون

دراسة عبر ثقافية

د. عارف عطاري

الجامعة الإسلامية العالمية / ماليزيا

أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون دراسة عبر ثقافية

د. عارف عطاري
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

ملخص :

هدفت هذه الدراسة إلى تحديد أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون، وارتباط تلك الأنماط بتأثير التلفزيون على أفراد العينة، وتقصي أثر الجنسية والدين والعرق على تلك الأنماط. أجريت الدراسة على أربعمائة وسبعين تلميذاً من تلاميذ الفصل السابع إلى العاشر من المدارس العالمية في العاصمة الماليزية «كوالالمبور». وينتمي هؤلاء التلاميذ إلى معظم جنسيات العالم وأديانه وأعراقه، مما جعل الدراسة «عبر ثقافية». وتكونت أداة الدراسة من استبانة من ثلاثة أقسام: الأول يتعلق بالمعلومات الشخصية، والثاني بتأثير التلفزيون على التلاميذ وأغراض استخدامه والثالث لأنماط التدخل. وقد جاءت بعض النتائج خلافاً لما توقع الباحث ولما هو سائد في الأدبيات. لقد أورد المشاركون معدلات استخدام معقولة للتلفزيون. كما أوحت إجاباتهم أن تأثرهم به ليس جارفاً، وذلك التأثر لا يزيد عن معدل تأثرهم بالصحف. أما استخدامه فللتسلية والترفيه بالدرجة الأولى وليس لأغراض معرفية. من ناحية أنماط التدخل جاءت الأنماط غير التقييدية مثل «المشاركة في المشاهدة» و «الوعي» بما يشاهده الأبناء في المقدمة. هذا وقد كان للمتغيرات الثلاثة تأثير محدود على الأنماط السائدة.

مقدمـــة

منذ دخوله المنازل في مطلع النصف الثاني من هذا القرن، أصبح التلفزيون أرضاً خصبة للدراسات الاجتماعية والنفسية والتربوية والإعلامية. لقد أحدث هذا الجهاز الذي قلما يخلو منه بيت في الوقت الحاضر، انقلاباً في أشكال التفاعل الأسري والمجتمعي، وفي عادات الناس القرائية وسلوكهم بشكل عام.

وقد حظيت العلاقة بين الطفل والتلفزيون، بشكل خاص، بنصيب وافر من الاهتمام، لما للبرامج التلفزيونية من جاذبية تجعل تأثيرها يفوق تأثير وسائل التنشئة الأخرى. وكان البُعد التربوي في البرامج التلفزيونية موضع عناية الباحثين على الدوام، الذي عنوا بتحليل المحتوى التربوي للبرامج التلفزيونية (الشاعر، ١٩٩٢)؛ أو بدراسة تأثير التلفزيون على السلوك الاتصالي للطفل (بغدادي، ١٩٩١)؛ أو تأثير المشاهدة على العادات القرائية للطفل (Koolstra and Van Der Voort, 1996)؛ أو اتجاهاته نحو المدرسة (وطفة، ١٩٩٦) وهكذا. ولما كان قياس تأثير التلفزيون ووسائل الإعلام عموماً أمراً صعباً ومعقداً حيث من الصعب ملاحظة هذا التأثير مباشرة (رشتي، ١٩٧٨)، فقد لجأ الباحثون إلى دراسة أشكال من التعامل مع هذه الوسائل يمكن قياسها والخروج باستنتاجات عن التأثير الذي يحدثه التعرض لها. ومن أشكال التعامل التي درسها الباحثون: عادات المشاهدة، كمية المشاهدة ووقتها، البرامج المفضلة، أغراض المشاهدة (وطفة، ١٩٩٦؛ بغدادي، ١٩٩١؛ Zohoon, 1988). وتوجه باحثون آخرون إلى دراسة التفاعل الذي يتم بين أفراد الأسرة بخصوص التلفزيون. ومع أن الدراسات الأولى (Himmelweit et al, 1958; Schramm et al, 1961) أوردت معدلات تفاعل متدنية بين الآباء والأبناء، إلا أن الدراسات اللاحقة (Athin et al, 1989' Austin, 1989) بينت أن هناك تفاعلاً يجري بين الأبناء والآباء، أكثر مما ورد في الدراسات المبكرة. وقد دفعت هذه النتائج البحث إلى آفاق جديدة ارتاد

فيها الدارسون أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون (Austin, 93 Lin, and Athin, 89 Dorr et al, 89) . وقد أسفرت هذه الدراسات عن اتفاق في بعض النتائج إلا أنها لم تكن كذلك بشأن بعض النتائج الأخرى. ولذلك توجه بعض الباحثين (Greenberg et al, 1993) للقيام بدراسات مقارنة (عبر ثقافية/ عبر قومية) لدراسة العلاقة بين الأطفال والتلفزيون من جهة، وأنماط التدخل الوالدي في سلوك الأطفال مع التلفزيون من جهة أخرى. وقد أجرى Greenberg وزملاؤه دراستهم على عينات من ستة بلدان كل في بلدها وثقافاتها. وقارن Zoohori (1988) أغراض استخدام التلفزيون لدى عينات من المهاجرين من ثقافات مختلفة في الولايات المتحدة، إلا أنه لم يتعرض للتدخل الوالدي. أما دراستنا هذه فهي على عينة من أبناء ثقافات مختلفة يعيشون جميعاً في ثقافة أخرى، ويتلقون تعليمهم باللغة الإنجليزية ووفق المنهج البريطاني. على كلٍ فإن استخدام المنحى عبر الثقافي/عبر القومي لازال في بداياته. وحسب معلومات الباحث فإنه لم يسبق أن طرق من قبل في الأدبيات العربية ذات الصلة. وهذا ما دفع الباحث للقيام بهذه الدراسة عبر الثقافية لدراسة أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون. وقد شجعه على إجراء هذه الدراسة في ماليزيا أن هذا البلد يُعد مختبراً «عبر ثقافي» حيث تلتقي على أرضها ثقافات وأعراق وأديان العالم.

مشكلة الدراسة

أصبح التلفزيون أحد أهم الوسائل التي تؤثر في تنشئة الأبناء. وقد اهتم الباحثون بتقصي الآثار الإيجابية والسلبية للتلفزيون، ومقارنة سلوك الأطفال في تعاملهم مع التلفزيون والوسائل الأخرى. كما عني باحثون آخرون بالبحث في دور الأسرة وأنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون. ومع أن الباحثين اتفقوا في بعض النتائج التي توصلوا إليها، إلا أن نتائج أخرى لم تكن محل اتفاق. من هنا ظهرت الحاجة إلى إجراء دراسات مقارنة لمعرفة تأثير الثقافات المختلفة على أنماط التدخل الوالدي في سلوك

الأبناء وتعاملهم مع وسائل الاتصال المختلفة. وفي هذا السياق تأتي هذه الدراسة مستهدفة الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما مدى وصول المبحوثين إلى التلفزيون؟
- ما مدى تأثير المبحوثين بالتلفزيون؟
- ما أنماط التدخل الوالدي في تعامل المبحوثين مع التلفزيون؟
- هل يرتبط تأثر المبحوثين بالتلفزيون بأنماط التدخل الوالدي؟
- ما أثر تفاعل الجنسية والعرق والدين على أنماط التدخل الوالدي؟

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى :

- الكشف عن أنماط التدخل الوالدي في سلوك الأبناء الخاص بالتعامل مع التلفزيون.
- البحث عما إذا كانت هناك علاقة ارتباطية بين أنماط التدخل وتأثر المبحوثين بالتلفزيون.
- تقصي أثر المتغيرات التي تؤثر في الثقافة (وهي الجنسية والعرق والدين) على أنماط التدخل.

أهمية الدراسة

تأخذ الدراسة أهميتها من أهمية موضوعها ومن منهجها، فالتلفزيون يقوم بدور هام في تنشئة الأبناء. ورغم ما يقوم به من دور إيجابي إلا أن هناك كثيراً من الآثار السلبية. ويمكن للأسرة إذا أحسنت القيام بدورها أن تسهم في الحد من تلك الآثار. من هنا تأتي أهمية الكشف عن أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون. وحيث أن

الدراسات تشير إلى نتائج مختلفة، رغم اتفاقهما أحياناً، فإن الاقتراب من الموضوع من منظور عبر ثقافي قد يساعد في الكشف عن دور الثقافات المختلفة في تشكيل أنماط التعامل والتدخل. ويزيد من أهمية الدراسة أن استخدام المنحى عبر الثقافي في هذا الميدان لازال محدوداً وفي الأدبيات العربية يكاد يكون معدوماً.

افتراضات الدراسة

اختلاف الثقافات يقود إلى فروق في عادات المشاهدة وأنماط التدخل وأغراض الاستخدام. ولكن وجود أبناء ثقافات متباينة في ثقافة مغايرة وتعرضهم لمنهج تعليمي واحد يجعل الفروق ضيقة.

الدراسات السابقة

تناول الباحثون العلاقة بين الطفل والتلفزيون من عدة زوايا. وقد شغلت الآثار الإيجابية والسلبية للتلفزيون مساحة واسعة من اهتمامات الباحثين. ويكاد يكون هناك اتفاق عام على أن هناك آثاراً إيجابية وأخرى سلبية. وقد ربط الباحثون بين تلك الآثار وبين درجة تعرض الطفل للمشاهدة وعادات المشاهدة والبرامج المفضلة وأنماط التدخل الوالدي. وسوف نستعرض الدراسات السابقة وفقاً لهذه الأبعاد: الآثار السلبية والإيجابية للتلفزيون وأنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون. وفي إطار ذلك يشار إلى الأبعاد الفرعية مثل مدى تعرض الأطفال للمشاهدة وعادات المشاهدة.

من الآثار السلبية أن تقديم التلفزيون للمادة الجاهزة بالصوت والصورة يحد من ممارسة الطفل لمهارة الإبداع والتفكير. وأكد Wadi (في العامودي، ١٩٩٥) ذلك قائلاً أن أكثر الشباب المبدع هم الذين يقضون أغلب أوقاتهم في نشاطات أخرى غير مشاهدة التلفزيون. ووجد Schramm (١٩٦١) علاقة سلبية بين النجاح المدرسي وطول مدة مشاهدة التلفزيون. كا وجد Koolstro and Van Der Vort (١٩٩٦) أن التلفزيون

يؤدي إلى تآكل الميل للقراءة والدراسة بشكل عام. وقد قدمت تفسيرات عديدة لذلك منها أن الجهد العقلي الذي يبذله الطالب في المشاهدة محدود مقارنة بالجهد المطلوب للقراءة. (Salamon, 1984) ، كما أن الجهد العقلي المحدود الذي يبذله الطلاب أثناء المشاهدة ينتقل ليصبح هو القاعدة أثناء تعاملهم مع الوسائل الأخرى(Anderson and Collin,1988). من ناحية أخرى فإن متعة المشاهدة لا تتوفر في المدرسة أو في المطالعة مما يؤدي بالطالب إلى كراهية المدرسة نفسها وفقدان الحماس للمطالعة (Postman, 1983 . كما أن سرعة تغيير المشاهد في التلفزيون تقلل من قدرة الفرد على التركيز (Beentjes and Vroot, 1989) . وفوق ذلك فإن الطفل يتعرض للتفزيون قبل أن يتعلم القراءة والكتابة. ولكن وطفة (١٩٩٦) وجد أن الميل للتلفزيون لم يؤد إلى كراهية المدرسة. وأكد Kolstra and Vroot (1996) أن تآكل الميل للقراءة لم يؤد إلى تكوين اتجاهات سلبية نحو المدرسة. ويرى (Knulst (1991 أن التلفزيون وحده ليس مسئولاً عن الاتجاهات السلبية نحو المدرسة والقراءة فهناك النوادي والرياضة وأماكن اللهو أيضاً. وبناء على هذه النتائج أوصى Koolstra and Vroot بأن يجعل المسئولون والآباء القراءة والدراسة نشاطاً أكثر متعة.

ولا تقتصر الآثار السلبية للتلفزيون على الجانب المعرفي بل تتعداه إلى الجانب السلوكي والخلقي والاجتماعي فالتلفزيون متهم بتدمير وتحطيم القيم الاجتماعية ونشر وتكريس التفاهة وتقوية دوافع الشراهة والطموحات غير الواقعية وزيادة الجريمة والعنف وتعلم العادات الخاطئة مثل التدخين (العمران، في الشاعر، ١٩٩٢). ووجدت دراسة أجريت في مصر (بغداد ، ١٩٩١) أن التلفزيون وإن كان يكسب الطفل بعض العادات والمعارف الجيدة إلا أنه يكسبه أيضاً عادات سيئة مثل الألفاظ والإشارات غير المهذبة وتقليد بعض الشخصيات. كما وجدت Wingor (1996) أن التلفزيون يشجع الاتجاهات المحبذة للعنف. كما أن مشاهدة الأطفال برامج خصصت أصلاً للكبار تؤدي إلى فقدانهم

طفولتهم (Merowitz, 1985) . أما في العالم العربي والإسلامي بالذات فتزداد الآثار السلبية خطورة نظراً لافتقار الأطفال إلى البرامج الجادة والهادفة المنتجة محلياً واضطرار القائمين على التلفزيون إلى الاعتماد على البرامج المنتجة في الدول الأجنبية أو المسلسلات المدبلجة (الشاعر، ١٩٩٢؛ العامودي، ١٩٩٥). ومن أهم سلبيات التلفزيون في العالم الإسلامي، (العامودي، ١٩٩٥) تعريض الأطفال إلى الغزو الثقافي والتغريب الفكري وتفريغ عقول المتلقين من الهوية الذاتية المتميزة وإحلال المفاهيم والقيم الغربية. والأخطر من ذلك التشكيك في مدى إمكانية الإسلام الاستجابة لمتطلبات الحياة العصرية والاعتقاد أن الطريق الوحيد للتمدن والتحديث هو طريق العالم الغربي منهجاً وفكراً. والتلفزيون بصورته الحالية يقدم رسائل متناقضة مع بعضها أو مع الرسائل الصادرة من مؤسسات التنشئة الأخرى (وطفة، ١٩٩٦). وتكون محصلة ذلك كله شخصيات غير سوية تعاني تناقضاً فكرياً وسلوكياً وازدواجية ثقافية واغتراباً اجتماعياً وقلقاً وإحباطاً ولامبالاة وانفصاماً في الشخصية.

يرى العامودي (١٩٩٥) أيضاً أن التلفزيون قد أثر سلبياً على السلوك الاتصالي للطفل إذ أصاب الاتصالات الأسرية بالفتور وجعلها أسيرة أنماط وعادات المشاهدة التلفزيونية. لكن بغدادي (١٩٩١)توصل إلى نتائج مخالفة خلاصتها أن تعرض الأطفال لبرامج التلفزيون يزيد من مساحة مشاركتهم لأسرهم والدوائر الاجتماعية المحيطة بهم، أي أنه عزز سلوكهم الاتصالي. ونقل بغدادي عن الأمهات اللواتي شاركن في دراسته تقديرهن للدور الإيجابي للتلفزيون على سلوك أطفالهن الاتصالي: تعليمياً وثقافياً وترفيهياً. وتلتقي هذه النتائج مع ما توصل إليه (in Krcmar, 1996) الذي أشار إلى أن التلفزيون يؤدي إلى اكتساب سلوك اجتماعي إيجابي. ويبدو أن الأمر يعتمد على نوعية البرامج فقد وجد Friedrich and Stein (in Koolstra an dVroot, 1996) أن البرامج الاجتماعية الهادفة تزيد من مستوى المثابرة لدى الطفل بينما برامج المغامرات تزيد

من مستوى القلق. كما وجد بغدادي (١٩٩١) دوراً لانتظام المشاهدة فالأطفال الذين تنتظم مشاهداتهم التلفزيونية يحصلون على درجات مرتفعة في العلاقات الاجتماعية أكثر من الأطفال الذين تتسم مشاهداتهم بعدم الانتظام.

هذا وقد أشارت دراسات أخرى إلى أن كثرة التعرض لبرامج التلفزيون تؤدي إلى مشكلات صحية كانخفاض قدرات الطفل البصرية وميل الطفل للكسل والخمول وقلة ممارسة الرياضة وبالتالي الإصابة بأمراض السمنة والقلب مستقبلاً. ولا يقتصر الأمر على الأمراض الجسمية بل يتعداه إلى المشكلات النفسية مثل الحرمان النفسي والعاطفي وعدم التكيف وعدم الاستقرار الداخلي والمزاج المتقلب والقلق والهروب إلى الخيال وتقليد ما يرى على الشاسة. ومن الآثار السلبية للتلفزيون غرس النزعة الاستهلاكية المادية وتهميش الجوانب الروحية والمعنوية وجعل الناس ضحية للإعلانات، وهذا بدوره يؤدي إلى أثر سلبي على علاقة الطفل بوالديه وإلى الإحباط وتغيير أولويات الاستهلاك لأن الأطفال لا يفرقون بين البرامج التلفزيونية والإعلانات التجارية (العامودي، ١٩٩٥). ومن هذه الآثار السلبية تقديم الصور النمطية عن الناس والثقافات وحتى عن القضايا الفكرية والثقافية مما يصعب تغييره مستقبلاً. على سبيل المثال، وجدت Wingor (1996) وكذلك McDonald (1995) أن التلفزيون يؤدي إلى تنميط النوع والعرق Gender and Race Stereotyping خاصة لدى الذكور. وقد أوردت أديبة حمدان (١٩٩٦) السلبيات التالية: زيادة النفقات على الأمور المظهرية، تقليص التفاعل الاجتماعي، تبني أفكار غريبة، خلق الموضة، زيادة مساحة التفكير بالجنس، يأخذ حيزاً كبيراً على حساب القراءة.

رغم كل ما ذكر لا ينكر أحد وجود جوانب إيجابية للتلفزيون فهو وسيلة تسلية ومصدر للحصول على المعلومات والاتصال. وجدت ناهد رمزي أن أكثر من ٨٨٪ من المشاهدين يستفيدون من التلفزيون. ووجد Atkin (1973) أن المعارف السياسية عند

الأطفال الذين يشاهدون التلفزيون تزداد مع تقادم أعمارهم. وأضافت دراسة سعد عبدالرحمن في(بغدادي ١٩٩١) إلى ذلك زيادة المعلومات العامة والدينية وتقوية اللغة الأجنبية واكتساب عادات جديدة. من جهة أخرى ذكر Smart and Smart (في العامودي، ١٩٩٥) أن التلفزيون يقوم بدور مهم للغاية في تعليم الأطفال المبادئ الأساسية للقراءة والكتابة خاصة من خلال البرامج المصممة خصيصاً لذلك مثل « Sesame Street ».

بخصوص التدخل الوالدي ظل الاعتقاد سائداً لفترة طويلة أن دور الأسرة محدود جداً في تعامل الأبناء مع التلفزيو. وكان ذلك بفعل دراسة Himmilweit et al (1958) الذي أشار في وقت مبكر من دخول التلفزيون إلى المنازل إلى أنه قلما يحدث تفاعل في العائلة البريطانية خلال مشاهدة التلفزيون. وأشارت دراسة أخرى مبكرة (Schramm et al 1961) إلى أن ٢٠٪ فقط من الآباء يتدخلون في ما يشاهده أبناؤهم. ورأى Merowitz (1985) إلى أنه لم يعد للآباء تأثير قوي. وتعزز هذا الاستنتاج بدراسات Barcus, 1969 و Mohr, 1979. ولكن Atkin et al 1989) و Desmond (1985) و Ritchie (1991) بينوا أن هناك تفاعلاً مؤثراً يجري داخل الأسرة، وأن الأمر يحتاج إلى دراسة لتحديد أنماط التدخل الوالدي في سلوك الأبناء الخاص بتعاملهم مع وسائل الاتصال. وأسفرت تلك الدراسات عن تحديد بعض تلك الأنماط مثل: المراقبة ووضع قواعد عائلية للمشاهدة، وتحديد أوقات المشاهدة، المشاركة في المشاهدة والمناقشة، اختيار المحتوى للأبناء أو التوصية بمحتوى معين، والوعي بما يشاهده الأبناء. وتشير الدراسات إلى تفاوت في الأنماط المستخدمة من بلد لآخر. مثلاً الأنماط غير التقييدية مثل المشاركة في المشاهدة والمناقشة هي السائدة في الثقافة الغربية (Brown and Linn, 1976; and Mohr, 1979) . ولم تختلف نتائج الدراسات التي أجريت في بعض البلدان الآسيوية المتأثرة بالثقافة الغربية عن النتائج السابقة. في

اليابان أشار Mitsuya (in Greenberg, 1993) إلى أن ثلثي عينة دراسته قالوا أن القواعد في بيوتهم المتعلقة بمشاهدة التلفزيون قليلة، ولكن ثلاثة أرباع المشاركين من المدرسة الابتدائية قالوا إنه لا يسمح بمشاهدة التلفزيون في وقت متأخر من الليل. في تايوان أشار Feng (1996) إلى أن ربع عينته من تلاميذ الصف الثالث - السادس قالوا إنه لا توجد في بيوتهم قيود على المشاهدة، أما القيود التي أشار إليها بقية أفراد العينة قد تراوحت بين تحديد الوقت المسموح فيه بالمشاهدة، واختيار الآباء لهم ما يشاهدون. وفي تايوان أيضاً وجد Wu (1985) أن ٦٠٪ من طلاب الصف الثالث - السادس قالوا إنه لا توجد في بيوتهم قواعد محددة بخصوص البرامج التي يمكن مشاهدتها. أما في كوريا فقد وجد Han (1986) أن نصف العينة من القرويين وثلثا عينة المناطق الحضرية قالوا إن بإمكانهم عادة مشاهدة ما يريدون. وفي دراسة عبر قومية وجد Greenberg et al (1993) أن أعلى مستويات التدخل كانت في كوريا وأقلها في اليابان، أما أكثر الأقطار التي توجد فيها قواعد أسرية للمشاهدة فهي الصين، فيما كانت اليابان أقل هذه البلدان. أما أكثر أشكال التدخل فهي معرفة ما يفعل الأبناء، المشاركة في المشاهدة، التقريع على كثرة المشاهدة وأخيراً التوصية بمشاهدة مادة معينة. أما من حيث النمط المستخدم في كل بلد فقد كانت «معرفة ما يشاهد الأبناء» و «التوصية بمادة معينة» هي الأكثر انتشاراً في الصين، فيما كانت «المشاركة في المشاهدة» و «المناقشة» هي الأكثر انتشاراً في أمريكا. أما في تايوان وكوريا فالنمط الأكثر استخداماً هو التحذير من المبالغة في استخدام التلفزيون.

في العالم العربي أورد بغدادي (١٩٩١) نتائج دراسة مصرية أجريت في ١٩٦٦ وأشارت إلى أن الأسرة تحدد نوعية ما يشاهد الأطفال بنسبة ٩٨٪، سعياً منها لتوفير الوقت لهم للمذاكرة والمطالعة. وقد أشارت دراسة أخرى أجريت عام ١٩٨٦ إلى استمرار هذا الاتجاه ولكن بنسبة أقل (٦٨٪). وقد بلغت نسبة الأطفال الذين يمكنهم مشاهدة ما

يشاءون من البرامج ٦٦٪. وقد أكدت دراسات أخرى أجريت في العراق والكويت ذلك، مما يشير إلى تراجع دور الآباء في الثمانينيات عما كان عليه في الستينيات. وقد أشارت دراسة بغدادي إلى أن ٧٢٪ من الأطفال يشاهدون التلفزيون مع أسرهم.

هذا وقد أشارت معظم الدراسات إلى أن النتائج التي أسفرت عنها قد تأثرت بعدة عوامل مثل النوع والعمر والخلفية الاقتصادية الاجتماعية للأسرة، تركيبة الأسرة ومستوى تعليم الأبوين وما شابه ذلك. على سبيل المثال أظهرت الدراسات أن التدخل الوالدي في تعامل البنات والصغار مع وسائل الاتصال هو أعلى منه مع الذكور والكبار (Gross and Walsh, 1980; Feng, 1976; Han, 1986) . كذلك فإن العائلات كبيرة العدد وذات الدخل والمركز الاجتماعي الأعلى أكثر تدخلاً من العائلات الأقل عدداً وأدنى في السلم الاجتماعي (Himmelweit and Swift, 1976). أما Wu (1985) فقد وجد أن الآباء الأعلى تعليماً غالباً ما يحددون أوقات المشاهدة لأبنائهم. وفي الولايات المتحدة وكذلك كوريا وجد Stanley (1986) و Ko (1983) أن الأطفال الذين يعيشون مع أحد الأبوين فقط أقل عرضة للتدخل الوالدي من الأطفال الذين يعيشون مع كلا الأبوين. وفي السعودية أشار بغدادي (١٩٩١) إلى تأثر نتائج دراسته بالمتغيرات الديموغرافية للطفل وأنماط ما يشاهده من برامج تلفزيونية.

إن استعراض الدراسات السابقة يشير إلى :

- النتائج من مختلف الأقطار تعكس فروقاً اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية.
- للمتغيرات المستقلة تأثير على النتائج، ولا يمكن لدراسة واحدة أن تحدد جميع العلاقات بين مختلف المتغيرات.
- الدراسات التي تناولت الموضوع من منظور عبر ثقافي محدودة جداً. لقد أجرى Greenberg et al (1993) دراسة عبر قومية، على عينات من ستة بلدان كل في

بلدها وثقافتها. وقارن Zoohori (1988) أغراض استخدام التلفزيون لدى عينات من المهاجرين من ثقافات مختلفة في الولايات المتحدة. أما دراستنا هذه فهي على عينة من أبناء ثقافات مختلفة يعيشون جميعاً في ثقافة أخرى، ويتلقون تعليمهم باللغة الإنجليزية ووفق المنهج البريطاني.

أداة الدراسة

الأداة الرئيسية لجمع البيانات في هذه الدراسة هي استبانة طورها الباحث استناداً إلى الأدبيات والدراسات ذات الصلة. وقد تكونت الأداة من ثلاثة أقسام رئيسة: القسم الأول يتكون من المعلومات الشخصية للمبحوثين، أما القسم الثاني فيتعلق بالبنود الخاصة بمدى وصول المشاركين للتلفزيون (السؤال الأول والثاني)، ودرجة تأثرهم به (السؤال الثالث والرابع والخامس والسادس)، فيما خصص القسم الثالث لأنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون.

وقد تحقق الباحث من صدق الأداة بعرضها على حملة الدكتوراه في علم النفس أو التربية في قسم التربية في الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا وقد بلغ عددهم اثنى عشر محكماً. وقد طلب منهم الحكم على مدى قياس الأداة لما صممت من أجله، وحذف أو تعديل أو دمج أو إضافة أي بنود يرونها مناسبة. وقد أبقى الباحث على البنود التي حازت على موافقة ٨٠٪ من المحكمين.

أما ثبات الأداة فقد تم التحقق منه باستخدام طريقة إعادة الاختبار. وقد قام الباحث من أجل ذلك بتطبيق الأداة نفسها مرتين بفاصل أسبوعين بينهما، على طلاب إحدى المدارس التي لم تشارك في الدراسة. وقد تراوح معامل الارتباط بين الإجابات على مختلف البنود في المرتين، بين ٧٥ر٠ و ٨٣ر٠ . كما عرض الباحث الأداة على مدراء المدارس المعنية بناء على طلب بعض هؤلاء المدراء. وقد طالب معظمهم الباحث بحذف البند

الخاص بمستوى دخل الأسرة كشرط مسبق لتطبيق الأداة في مدارسهم. وقد احترم الباحث تلك الرغبة.

المعالجـة الإحصائيـــة

تمت المعـالجة الإحصـائيـة من خـلال برنامج SPSS/Win ، وباستـخدام الاحصـائيـات التالية :

- النسب المئوية.
- المتوسطات (الوزن النسبي) .
- تحليل التباين Manova مع اختبار «شيفيه» للمتوسطات.
- معامل الارتباط.

حــدود الدراســة

أجريت الدراسة في مدارس ذات صبغة معينة تعتمد الإنجليزية أداة للتدريس، كما أنها تضم أبناء العاملين الأجانب ممن يتمكنون أو تتمكن الجهات التي يعملون لديها من دفع أقساطها الباهظة، من هنا فقد لا يمثل طلاب هذه المدارس الثقافات التي ينتمون إليها تمثيلاً جيداً.

تحديـد المصطلحـات

المـدارس العـالميــة : هي المدارس التي تستـخدم اللغة الإنجليـزية كأداة تعليم في جميع المواد. لذلك يلتحق بها أبناء الجاليات الأجنبيـة، مما يجعلها البيـئة المناسبـة لهذه الدراسة عبر الثقافية. ولا تسمح الحكومة الماليزية للماليزيين بالالتحاق بهذه المدارس إلا في ظروف استثنائية محدودة جداً.

الدراسة عـبر الثقافـية : الدراسة التي تجري على أفراد من ثقافات مختلفة. وهي نوع من الدراسات المقارنة. وترقى أهميتها إلى أهمية التجريب إذ أنها تؤدي إلى توليد

بيانات ومعلومات جديدة من مواقع مختلفة، مما يسهم في دعم التعميمات السائدة إذا كانت النتائج في الاتجاه المتوقع، أو تعمل على رفض تلك التعميمات مما يستلزم إجراء دراسات جديدة، إذا جاءت النتائج خلافاً لما هو سائد. والدراسة عبر الثقافية Cross - cultural تلتقي مع وتفترق عن الدراسة عبر القومية Cross - national ، وذلك لأن بلداناً عديدة قد تكون ذات ثقافة واحدة (Altbach et al, 1986).

التدخل الوالدي : هو الإجراء أو الممارسة التي يسلكها أحد الأبوين أو كلاهما بقصد توجيه سلوك الأبناء في تعاملهم مع التلفزيون أو لجعل تأثير التلفزيون وفقاً لما يرضي الآباء. هذا وما لم تتم الإشارة إلى غير ذلك فإن كلمة أب/والد تشمل الأم أيضاً، خاصة إذا وردت بصيغة الجمع : آباء ، أو النسبة : الوالدي.

الطريقة والإجراءات

مجتمع الدراسة وعينتها

يتكون مجتمع هذه الدراسة من تلاميذ الفصل السابع وحتى الفصل العاشر في المدارس العالمية في العاصمة الماليزية «كوالالمبور» وضواحيها. وقد بلغ عددها عشر مدارس في عام ١٩٩٥/١٩٩٦. وقد اختار الباحث منها عينة عنقودية تكونت من خمس مدارس موزعة على أنحاء العاصمة وضواحيها. والعينة العنقودية هي نوع من العينة العشوائية باستثناء أن الوحدة الأساسية فيها هي المدرسة وليس التلميذ، وهي طريقة مقبولة في اختيار العينة. وتمشياً مع أصول استخدام هذه الطريقة طبقت الدراسة على جميع الأفراد في الفصول المشار إليها في المدارس المختارة. وقد بلغ عدد هؤلاء التلاميذ ٦٤٣. ولكن عدد المشاركين بعد استبعاد الاستبانات غير المكتملة وصل ٤٧٠.

عينة الدراسة

الجدول رقم (١)
توزع أفراد العينة حسب الخصائص الشخصية
(ن = ٤٧٠)

المتغير		التكرار	٪
الجنسية	شرق آسيا	٢٣٢	٤٩٫٣
	غربيون	١٣٤	٢٨٫٥
	أفارقة	٣٦	٧٫٦
	غرب آسيا	٣٨	١٤٫٤
العرق	ملاي	٦٤	١٣٫٦
	صيني	١٥٤	٣٢٫٨
	هندي	٩٢	١٩٫٦
	أوروبي	١٠٤	٢٢٫١
	غير ذلك	٥٦	١١٫٩
الدين	مسلم	١٦٠	٣٤٫٠
	مسيحي	١٤٦	٣١٫١
	بوذي	٦٤	١٣٫٦
	هندوسي	٥٤	١١٫٥
	غير ذلك	٤٠	٨٫٥
	غير محدود	٦	٠٣

يعرض الجدول رقم (١) الخصائص الشخصية للعينة، ويتبين من الجدول أن حوالي نصف العينة (٤٩٫٣٪) هم من الجنسيات الشرق آسيوية. وتبدو هذه النسبة طبيعية بحكم الموقع الجغرافي، ويلي ذلك الجنسيات الغربية ثم غرب آسيا ثم الإفريقية. وقد صنف

الباحث الجنسيات على هذا النحو نظراً لتعددها على نحو يجعل من المتعذر دراستها كل على حدة، وأحياناً قد لا تضم الجنسية الواحدة سوى بضع أفراد. أما من حيث العرق فالمنتمون إلى العرق الصيني هم الأغلبية، ثم العرق الأوروبي فالهندي. ويبدو واضحاً قلة عدد المشاركين من العرق الملايوي حيث أن الحكومة لا تسمح بالتحاق الماليزيين بالمدارس الأجنبية إلا بشروط مشددة. هذا وقد صنّف عدد لا بأس به من المشاركين (٩ر١١٪) أنفسهم تحت أعراق مختلفة، ومعظمها غير مشهور على نطاق عالمي، مما حدا بالباحث أن يضمها إلى بعضها. أما من حيث الدين فكانت أغلبية المشاركين (٣٤٪) من المسلمين، يليهم المسيحيون بنسبة متقاربة (١ر٣١٪). ثم البوذيون (٦ر١٣٪) والهندوس (٥ر١١٪). كما أدرج ٥ر٨٪ أنفسهم تحت أديان مختلفة معظمها أديان محلية.

عرض النتائج ومناقشتها

يعرض الباحث نتائج الدراسة ويناقشها حسب الأسئلة التي طرحتها. وقد كان السؤال الأول حول مدى وصول المشاركين للتلفزيون Accessibility . وقد تمت معالجة هذا السؤال من خلال بندين: الأول يتعلق بمدى امتلا: أفراد العينة لأجهزة تلفزيون خاصة بها، والثاني كمية وقت المشاهدة.

جدول رقم (٢)

توزيع أفراد العينة حسب امتلاكها لجهاز تلفزيون خاص

(هل لديك جهاز تلفزيون خاص ؟)

	العدد	٪
نعم	١٣٠	٧ر٢٧
لا	٣٢٨	٨ر٦٩

يوضح الجدول رقم (٢) أن أغلبية أفراد العينة لا تمتلك جهاز تلفزيون خاص بها. ورغم أن امتلاك أو عدم امتلاك الأبناء لجهاز تلفزيون خاص بهم قد يرتبط بالوضع الاقتصادي للأسرة، إلا أنه يعد من وجه آخر نوعاً من أنواع التدخل العائلي في المشاهدات التلفزيونية للطفل، خاصة وأن مواصفات عينة الدراسة الحالية توحي بقدرة الآباء على توفير أجهزة تلفزيون خاصة لأبنائها. وقد أشار Hoffman (1975) إلى أنه كلما زاد امتلاك الأبناء لأجهزة تلفزيون خاصة بهم قلّ التدخل العائلي وتراجع مستوى الرقابة الأسرية. وتبين الأرقام في هذا الجدول أن الآباء حريصون على وضع سقف للمشاهدات التلفزيونية لأبنائهم، إذ أن الأغلبية لا تمتلك جهاز تلفزيون خاص بها.

جدول رقم (٣)

عدد ساعات المشاهدة

(ما مدى مشاهدتك التلفزيون/ الفيديو في اليوم العادي ؟)

	التكرار	٪
قليل جداً/ قليل	٣٧٤	٧٩٫٥
كثير جداً/كثير	٨٨	١٨٫٧
غير محدد	٨	١٫٧

حسب البيانات المعروضة في هذا الجدول فإن أغلبية أفراد العينة يشاهدون التلفزيون بمعدلات قليلة أو قليلة جداً في الأيام العادية، أي دون ثلاث ساعات يومياً. وتلتقي هذه النتيجة مع النتائج التي توصل إليها باحثون آخرون. ذكر Timmer et al (1985) أن الأطفال يشاهدون التلفزيون بمعدل ساعتين إلى ثلاث ساعات في الأيام العادية. وذكر

بغدادي (١٩٩١) أن ٨٥٪ من الأطفال يشاهدون التلفزيون بما لا يقل عن ساعة، وأن ٤٣٪ منهم يشاهدونه بما لا يقل عن ساعتين إلى ثلاث ساعات. كما أشارت ناهد رمزي إلى أن الأطفال يشاهدون التلفزيون بمعدل ساعة في الأيام العادية وخمس ساعات في الإجازات. أما وطفة (١٩٩٦) فقد أورد معدلات مشاهدة متدنية نسبياً (ساعة ونصف في الأيام العادية وثلاث ساعات في الإجازات). وقد ذكر العامودي (١٩٩٥) أن الطفل السعودي يشاهد التلفزيون بمعدل ٣ر٢ ساعة يومياً، ولكنه أورد معدلات عالية جداً من المشاهدة في أنحاء أخرى من العالم، فقد ذكر أن ٥ - ٦ ملايين طفل في أنحاء العالم يشاهدون التلفزيون حتى منتصف الليل، وأن مليونين آخرين يشاهدونه بمعدل ١٢ ساعة يومياً. ولابد أن يعود هذا التضارب إلى عوامل مختلفة مثل طبيعة الأسر وثقافتها ووجود قواعد أسرية للمشاهدة. من ناحية أخرى يجب أن تؤخذ جميع هذه النتائج بحذر لأنها تعتمد على المعدلات التي يوردها الأبناء. وقد وجد Alexander et al (1981) أن تقديرات الأبناء تختلف عن تقديرات الأمهات لمعدلات مشاهدة أبنائهن.

تأثيـر التلفزيـون

كان السؤال الثاني في هذه الدراسة حول مصداقية التلفزيون لدى أفراد العينة. وقد تمت معالجة هذا السؤال من خلال بعض البنود ذات العلاقة بتأثير الأخبار والإعلانات التلفزيونية على المشاركين، وكذلك أغراض استخدام التلفزيون، كل ذلك بالمقارنة مع بعض وسائل الاتصال الأخرى.

تشير البيانات التي يعرضها الجدول رقم (٤) إلى أنه رغم تأثر أفراد العينة بالأخبار التلفزيونية إلا أن تأثرهم بما تنشره الصحف جاء بنفس المستوى. بل إن مدى تأثرهم بالأخبار التي تعرضها المجلات والوسائل الأخرى لا يقل كثيراً عن مدى تأثرهم بالتلفزيون.

الجدول رقم (٤)

(إلى أي حد تشعر أنك تتأثر بالأخبار

التي تقع عليها بالوسائل التالية؟)

الوسيلة	الوزن النسبي (*)
التلفزيون	٢٫٦٥
الراديو	١٫٩٥
الصحف	٢٫٦٥
المجلات	٢٫٣٤
غير ذلك	٢٫٤

(*) حسب الوزن النسبي على النحو التالي: أعطيت الإجابات «قليل جداً، قليل، كثير ، كثير جداً» القيم ١، ٢، ٣، ٤ على التوالي ثم ضربت كل قيمة بالتكرار الذي يقابلها وقسم الناتج على عدد المستجيبين. وبذلك يتراوح الوزن النسبي بين ١ - ٤)

وهي نتيجة ملفتة للنظر. وقد جاءت خلافاً لما توقعه الباحث، ولما أوردته دراسات سابقة،فقد أشار Jeggres (1996) إلى أن الميل لقراءة الصحف يتراجع منذ السبعينات وأن نسبة البالغين الذين يشتركون في الصحف يقل عن ٤٠٪. ولكن قد نجد تفسيراً لذلك في دراسة Westley and Sevirin (1994) اللذين ذكرا أن من لا يقرأون الصحف هم إما صغار جداً أو كبار جداً أو ريفيون أو من الفئات الدنيا في السلم الاجتماعي والاقتصادي.

الجدول رقم (٥)
(إذا وقعت على معلومات متباينة
من الوسائل السابقة أيها تصدق أكثر؟)
(ن = ٤٧٠)

الوسيلة	النسبة المئوية
التلفزيون	٩ر٣٧
الراديو	٤ر٣
الصحف	٥ر٣٤
المجلات	٥ر٨
وسائل أخرى	٣ر٤
غير مذكور	٥ر١١

تؤكد الأرقام المعروضة في هذا الجدول النتيجة السابقة وهي أنه وإن كان المشاركون يتأثرون بالتلفزيون في الدرجة الأولى إلا أن تأثير الصحافة يأتي في نفس المستوى من التأثير تقريباً. ووجه الغرابة «أن للنقل المباشر ميزة تفرد بها التلفزيون ولا تجارية فيها أي وسيلة أخرى لأن الصورة التلفزيونية تؤمن أقصى درجات المعايشة مع الحدث حتى لتوحد المشاهد والصورة والحدث والبيئة، ترافقه حال من الانبهار والغبطة الداخلية بالوصول إليها، وبمراقبة بعض التفاصيل والشئون الدقيقة التي لايمكن لعينه أو حواسه مجتمعة أن تلتقطها» (حمدان، ١٩٩٦).

الجدول رقم (٦)

(إلى أي مدى تصدق الإعلانات في الوسائل التالية ؟)

(ن = ٤٧٠)

الوسيلة	الوزن النسبي
التلفزيون	٢٫٢٩
الراديو	١٫٨٥
الصحف	٢٫٣٦
المجلات	٢٫٢٨
وسائل أخرى	٢٫١٣

تبدو هذه النتيجة أشد غرابة إذ أن الصحافة تتقدم على التلفزيون في تأثيرها المتعلق بالإعلانات، ويكاد يكون تأثير التلفزيون والمجلات واحداً. وهذه النتيجة تخالف نتائج معظم الدراسات السابقة (Meyer and Hexamer, 1981) وما هو سائد في التراث التربوي (العامودي، ١٩٩٥؛ العناد، ١٩٩٢). لقد تحدثت جميع تلك الدراسات عن مدى خطورة الإعلان التلفزيوني ومدى تأثيره على الأطفال من حيث تغيير اتجاهاتهم وتوقعاتهم بل وحتى علاقاتهم بوالديهم. بل إن إحدى الدراسات (حمدان، ١٩٩٦) ذكرت أن تأثير الإعلان التلفزيون لا يقتصر على الأطفال بل يتعداه إلى الشباب الجامعي أيضاً.

الجدول رقم (٧)
(ما الوسيلة الأفضل في الحالات التالية ؟)

	التلفزيون	الراديو	الكمبيوتر	الكتب
الاسترخاء	٢و٢٨٪	٩ر٣٧٪	١ر٨٪	٥ر٢٥٪
معرفة النفس	٧ر٧٪	٢٥ر١٠٪	٢ر١٦٪	٦٠٪
معرفة الحياة	٤ر٢٣٪	٦ر١٦٪	٢ر١٠٪	٨ر٤٦٪
مقاومة الوحدة	٢ر٣٣٪	٣٠٪	٤ر٢٠٪	١٧٪
معالجة المشكلات	١٧٪	٦ر١٦٪	١٤٪	٢ر٥٣٪

تلقي البيانات في هذا الجدول الضوء على مدى تفضيل المشاركين للوسائل المختلفة في عدد من الحالات. ومرة أخرى تأتي النتائج مخالفة لما توقعه الباحث، ولما أشارت إليه دراسات أخرى بشأن تآكل الميل للقراءة (Koolsra and Vroot, 1996) ، كما سبقت الإشارة إليه. فقد تصدرت الكتب قائمة الوسائل المفضلة في ثلاث حالات وهي : معرفة النفس، معالجة المشكلات، ومعرفة الحياة. ويبدو أن المرء، في مثل هذه الحالات، يحتاج إلى مصادر أكثر جدية مثل الكتب للعثور على ما يحتاج إليه بشأنها. أما حالات الاسترخاء ومقاومة الوحدة فإنها تحتاج إلى وسائل لا تتطلب الإثارة الذهنية والتفاعل. وحتى في هاتين الحالتين فإن التلفزيون جاء متقدماً على بقية الوسائل في حالة «مقاومة الوحدة»، وتالياً للراديو في حالة «الاسترخاء». ورغم أن النتائج مخالفة للتوقعات إجمالاً إلا أنها تتفق في بعض الجوانب مع ما أشارت إليه الدراسات الأخرى. لقد أشار بغدادي (١٩٩١)، وطفة (١٩٩٦) إلى أن الأطفال يفضلون البرامج ذات الطابع الترفيهي والمسلي والرسوم المتحركة على المضامين الجادة. ووجدت أديبة حمدان (١٩٩٦) أنه حتى الشباب الجامعي يفضل برامج التسلية والترفيه على غيرها. هناك أمر آخر وهو أن معرفة

الطفل للغرض الذي يستخدم التلفزيون من أجله هو مؤشر جيد في حد ذاته. وقد تفسر نتائج هذه الدراسة التناقض الظاهري بين تآكل الميل للقراءة وفي نفس الوقت وجود اتجاهات إيجابية نحو المدرسة، كما ورد في دراسة وطفة (١٩٩٦) و Koolstra and (1996) Vroom التي أشارت إلى أن المدرسة أكثر تفضيلاً وأكثر فائدة من التلفزيون لدى الأطفال. فالتلفزيون يستخدم لأغراض غير تلك التي يستخدم من أجلها الكتاب. وهذه ظاهرة جيدة لأن كلاً من المطبوع والمرئى ضروري للنمو المعرفي للطفل. ربما يعود ذلك إلى طبيعة عينة الدراسة وغرس عادات قرائية إيجابية مبكرة لديها. وربما يعود إلى أن تآكل الميل للقراءة يأتي لاحقاً كعملية تراكم عبر السنين. من ناحية أخرى لم تحدد الدراسة هذه نوع الكتب التي سئل الأطفال عنها، فقد أشار Hamilton (1975) إلى أن هناك أنواعاً من الكتب يشجع التلفزيون على قراءتها، إذا كان هناك تشابه في الفكرة بينها وبين البرامج التلفزيونية، أو إذا بنيت البرامج التلفزيونية عليها. وقد تصلح هذه مضوعاً لبحث آخر.

خلاصة القول أن مصداقية التلفزيون لدى المشاركين تقارب مصداقية الوسائل المطبوعة: الصحف فيما يتعلق بالأخبار والإعلانات، والكتب فيما يتعلق بحاجة المرء للمعرفة ومعالجة المشكلات. وقد جاءت هذه النتائج مخالفة لتوقعات الباحث، ولنتائج الدراسات السابقة، ولما هو سائد في الأدبيات.

أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون

استهدفت هذه الدراسة أيضاً تحديد أنماط التدخل الوالدي في المشاهدات التلفزيونية للأبناء. وقد تم ذلك أولاً من خلال توجيه أسئلة للمشاركين حول مدى استخدام الآباء لبعض أنماط التدخل، وثانياً بسؤالهم عن مدى وجود قواعد أسرية في منازلهم بخصوص بعض المشاهدات التلفزيونية. تكشف الأوزان النسبية في الجدول رقم (٨) عن مستوى

الجدول رقم (٨)

أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون

النمط	المتوسط
المشاركة في المشاهدة	٢٫٦٤
المناقشة	٢٫٣٩
الوعي بما يشاهد	٢٫٧١
التوصية بمشاهدة	٢٫٠٠
التحذيـر	٢٫٠٥
اللوم	٢٫٢

تدخل منخفض نسبياً، فهناك نمطان فقط تجاوز وزنهما النسبي ٢٫٥. وهذان النمطان هما: «الوعي بما يشاهد الأبناء» و «المشاركة في المشاهدة». ويُعد هذان النمطان من الأنماط غير التقييدية وغير المباشرة. وقد جاء نمط «المناقشة» تالياً لهما وبوزن نسبي دون ٢٫٥. ومعنى ذلك أن الآباء يشاركون أبناءهم في المشاهدة بمعدلات أكثر مما يناقشونهم حول ما يشاهدون. أما التدخل المباشر والتقييدي سواء بشكل توصية أو تحذير أو لوم فجاءت بعد ذلك. وتختلف هذه النتائج مع ما أشار إليه وطفة (١٩٩٦) من أن ٧٣٪ من الآباء يوصون أبناءهم بمشاهدة برامج معينة. ومع أن الفكر المعاصر يفضل الأنماط غير التقييدية مثل المشاركة أو الاكتفاء بمعرفة ما يشاهد الأبناء، إلا أن هذه غير كافية بدون الأنماط الأخرى خاصة المناقشة، فقد أشار Atkin and Greenberg (1977) إلى أن المناقشة تسهل المعالجة المعرفية للمواد المشاهدة وأن تفسير الآباء للمحتوى المشاهد يعزز العمليات التعلمية. وذكر العوفي (في العامودي، ١٩٩٥) أن مشاهدة الطفل للتلفزيون مع الأبوين أو أحدهما يدعم الأثر الإيجابي ويخفض الأثر السلبي للمشاهدة. وذكر العامودي

(١٩٩٥) أن بإمكان الأبوين أن يكونا المتغير الأساسي في عملية جعل مشاهدة التلفزيون تجربة تعليمية إيجابية فينبغي تعريف الطفل بمختلف الاستراتيجيات التي يمكن استخدامها من أجل التحكم في مدة ونوعية المشاهدة وكيفية اختيار البرامج. إن المشاركة والمناقشة تسهم في إثراء «القراءة التلفزيونية» و «مهارات المشاهدة النقدية»، التي تساعد الطفل على استيعاب وفهم الرسالة التلفزيونية ومعرفة الخيال من الواقع بل وتنمية الفكر النقدي لدى الأطفال، كما لا يجعله فريسة للخدع والمؤثرات التلفازية، وبشكل عام يتعزز الاتجاه الإيجابي ويضعف التأثير السلبي. وكانت اليونسكو قد دعت منذ عام ١٩٦٤ (العامودي، ١٩٩٥) إلى تدريب الأطفال على كيفية التعامل مع التلفزيون واستخدامه بطريقة هادفة. كذلك تتفق هذه النتائج مع ما ينص عليه الفكر التربوي الخاص بتفاعل الأبناء مع الآباء بشكل عام. لقد أعرب كثير من العلماء (Hoffman, 1975, Aronfreed, 1969) عن تفضيلهم الأساليب غير المباشرة Induction في غرس القيم المرغوب فيها على الأساليب المباشرة التي تتضمن فرض تلك القيم بالقوة Sensitization .

القواعد الأسرية

يعد وضع قواعد للمشاهدة التلفزيونية في حد ذاته نوعاً من أنواع التدخل الوالدي. لذلك وجه الباحث للمستجيبين سؤالاً حول ما إذا كانت هناك قواعد في منازلهم بشأن مجموعة من أنواع السلوك ذات الصلة بالتلفزيون. وتوحي البيانات في الجدول رقم (٩) أن وجود مثل هذه القواعد مرتبط بشكل رئيسي بدراسة الأبناء وتأثير المشاهدة التلفزيونية عليها. وهذا يوحي بأن الدراسة تأتي أولاً بالنسبة لهؤلاء الآباء. لقد ذكر أكثر من نصف أفراد العينة أن هناك قواعد عائلية تتعلق بمدة المشاهدة أيام الدراسة ووقت الخلود إلى النوم أيام الدراسة أيضاً. أما في نهاية الأسبوع فتكاد لا توجد مثل هذه القواعد. تتفق هذه النتائج مع نتائج دراسة وطفة (١٩٩٦) إذ ذكر ٦٤٪ من الأطفال أنهم يمنعون من

الجدول رقم (٩)

(هل في بيتك قواعد أسرية بخصوص ما يلي ؟)

القاعــــدة	نعم ٪	لا ٪
مدة المشاهدة أيام الدراسة	٥٥٫٣	٤٣٫٨
التوقف عن المشاهدة أيام الدراسة	٦٦٫٤	٣٣٫٢
مدة المشاهدة في نهاية الأسبوع	٣١٫٩	٦٧٫٢
التوقف عن المشاهدة في نهاية الأسبوع	٣٥٫٧	٦٣
نوع المادة المشاهدة	٥٤٫١	٤٣
المشاهدة كمكافأة	٢٠	٧٩٫١
الحرمان من المشاهدة كعقوبة	٣٩٫٢	٦٠

مشاهدة التلفزيون أثناء العام الدراسي، وأن ٤٩٪ منهم يمنعون من مشاهدة أفلام الكبار وبالذات أفلام السهرة، وأن ٧٣٪ من الآباء ينصحون أبناءهم بمشاهدة الأفلام التعليمية وكان Koolstra and Vroom (1996) قد أوصوا كذلك بأن يضع الآباء قواعد عائلية سواء لتحديد وقت المشاهدة أو نوعية البرامج حتى لا يؤثر ذلك على الدراسة والقراءة. من ناحية أخرى فرغم أن أكثر من نصف أفراد العينة ذكروا أن هناك قواعد عائلية بشأن المادة المشاهدة، إلا أن قلة من الآباء تستخدم «السماح بالمشاهدة كمكافأة» أو «الحرمان من المشاهدة كعقوبة». وهذه النتائج عموماً تؤكد ما سبقت الإشارة إليه من استخدام الآباء أنماط التدخل غير التقييدية. وهو ما تؤيده نتائج دراسات سابقة (Himmilweit, 1958; Scharm, 1961; Mohr, 1979; Wu, 1985) كما أشارت بعض الدراسات

العربية إلى تراجع مستوى تدخل الأسرة العربية في الثمانينات عما كانت عليه في العقود السابقة. وقد أورد العبد (في العامودي، ١٩٩٥) أن دور الأسرة العربية بشكل خاص قد تراجع في الثمانينات عما كان عليه في الستينيات فيما يتعلق بمشاهدة الأبناء للتلفزيون. عام ١٩٦٦ أشارت دراسة أجريت في مصر إلى أن ٩٨٪ من الأسر تفرض قيوداً على مشاهدة أطفالها للتلفزيون من أجل المذاكرة والمطالعة، وقد تراجعت هذه النسبة إلى ٦٦٪ عام ١٩٨٦. وتؤيد دراسات أجريت في الكويت ذلك (بغداد، ١٩٩١). ولكن ربما الذي تغير هو نمط التدخل وليس التدخل نفسه. هذا وقد يعزي اختلاف النتائج إلى تأثير متغيرات مستقلة فقد أشار Greenberg (1993) إلى أن التدخل يتراجع مع العمر، وأكد Mohr (1979) وكذلك Feng (1976) أن آباء أطفال المدرسة الابتدائية كانوا أكثر تدخلاً من آباء المدرسة الثانوية في استخدام بعض أشكال التدخل مثل التوصية بمشاهدة مادة معينة أو استخدام المكافأة والعقوبة. كما ذكر Gross and (1976) Walsh و Feng (1976) أن التدخل في البنات أكثر من الذكور. وفي كوريا أشار Han (1986) إلى أن الآباء من العينة الريفية أكثر تدخلاً من الآباء في العينة الحضرية. هذا وقد أوردت بعض الدراسات وجود قواعد معينة دون غيرها، ففي اليابان قال ثلاثة أرباع عينة مدرسة ابتدائية أن هناك قواعد تتعلق بالتأخر في المشاهدة ليلاً، وفي الصين قال أغلبية المشاركين أن هناك قواعد حول مدة المشاهدة، وفي تايوان حول المادة المشاهدة، فالآباء هم الذين يختارون لهم المادة المشاهدة.

تأثير المتغيرات المستقلة

هدفت هذه الدراسة إلى تحديد أثر المتغيرات المستقلة على أنماط التدخل الوالدي في المشاهدات التلفزيونية للأبناء. وفيما يلي عرض للنتائج.

الجدول رقم (١٠)
تأثير تفاعل الجنسية والعرق والدين على
«النمط الأول: المشاركة في المشاهدة»

المصـــدر	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف
الجنسية	٣٫٦٧	٣	١٫٢٢	٢٫٥٢ *
العرق	٧٫٥٨	٣	٢٫٦٢	٥٫٣٩ *
الديـــن	١٠٫٠٧	٤	٢٫٥٢	٥٫١٩ *
الجنسية × العرق	٩٫٣١	٤	٢٫٣٣	٤٫٨ *
الجنسية × الدين	١١٫٩١	٦	١٫٩٩	٤٫٠٩ *
العرق × الدين	١١٫٢٣	٨	١٫٤	٢٫٨٩ *
الجنسية × الدين × العرق	٧٫٣١	٢	٣٫٦٥	٧٫٥٣ *
البواقي	٢٠٧٫٣١	٤٢٧	٠٫٤٩	

يتضح من البيانات المعروضة في هذا الجدول أن المتغيرات المستقلة: الجنسية والعرق والدين والتفاعلات بينها أدت إلى فروق ذات دلالة إحصائية. وقد تبين من اختبار «شيفيه» أن الفروق الدالة كانت في اتجاه المشاركين من الديانة المسيحية. الحقيقة أنه لم يسبق أن أدخل الدين كمتغير في دراسات سابقة. ولذلك قد لا يستطيع الباحث تقديم تفسير شاف. ولكن يمكن الربط بين تأثير الدين والجنسية على اعتبار أن المشاركين الغربيين هم من أتباع المسيحية بشكل عام. وقد كانت الفروق الدالة، حسب متغير الجنسية، لصالح المشاركين الغربيين، أي أن الآباء الغربيين أكثر ميلاً لاستخدام المشاركة كنمط تدخل في مشاهدة أبنائهم للتلفزيون. وقد يعكس ذلك، من ناحية أخرى تراجع دور الأسرة الغربية واكتفائها بمجرد المشاركة. على صعيد العرق كانت الفروق لصالح المشاركين الصينيين. وقد تكون هذه النتيجة غريبة نوعاً ما في ضوء ما هو معروف عن قوة مؤسسة

الجدول رقم (١١)
تأثير تفاعل الجنسية والعرق والدين على
«النمط الثاني : المناقشة»

المصدر	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف
الجنسية	٣,٦٥	٣	١,٢٥	٠,٤٩
العرق	٤,٥٨	٣	١,٣٥	٠,٦
الدين	٩,٠٠	٤	٢,٢٥	٠,٨٩
الجنسية × العرق	٧,٥٧	٤	١,٩٤	٠,٧٧
الجنسية × الدين	٢٢,٧٧	٦	٣,٧٩	١,٥
العرق × الدين	٢٩,٢٥	٨	٣,٦٦	١,٤٤
الجنسية × الدين × العرق	٠,٣٧	٢	٠,١٨	٠,٠٧
البواقي	١٠٧٥,٤٧	٤٢٥	٢,٥٣	

العائلة في الثقافة الصينية. ولكن ربما يعود ذلك إلى كون المشاركين لا يمثلون الأسرة الصينية التقليدية بل تلك المتأثرة بالثقافة الغربية. وقد أشارت دراسات Wu (1985) وFeng (1976) إلى التغير الذي طرأ على الأسرة الصينية نتيجة لتأثير الثقافة الغربية. بعكس النمط الأول وهو المشاركة في المشاهدة فإن النمط الثاني وهو المناقشة لم يتأثر بأي من المتغيرات المستقلة. وتوحي هذه النتيجة أن الآباء جميعاً بغض النظر عن الجنسية والعرق والدين، يمارسون هذا المستوى من التدخل في السلوك التلفزيوني للأبناء بنسب متقاربة (الوزن النسبي لهذا النمط ٢,٣٩ حسب الجدول رقم ٧).

الجدول رقم (١٢)

تأثير تفاعل الجنسية والعرق والدين على

«النمط الثالث : الوعـــي»

المصـــدر	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف
الجنسية	٧٫٠٦	٣	٢٫٣٥	٢٫٣٧ *
العرق	٩٫٣٨	٣	٣٫٢٨	٣٫٧٩ *
الديــن	١٫٧٨	٤	٠٫٤٤	٠٫٥١
الجنسية × العرق	١٢٫٦٥	٤	٣٫١٦	٣٫٦٦ *
الجنسية × الدين	١٥و٩٧	٦	٢٫٦٦	٣٫٠٨ *
العرق × الدين	١٥٫٤٥	٨	١٫٩٣	٢٫٢٤ *
الجنسية × الدين × العرق	٣٫٤٥	٢	١٫٧٧	٢٫٠٥
البواقي	٣٦٧٫٠٤	٤٢٥	٠٫٨٦	

حسب الأرقام المعروضة في هذا الجدول فإن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية بين المشاركين من الجنسيات المختلفة، وكذلك من الأعراق المختلفة بشأن هذا النمط من التدخل الوالدي. وقد جاءت الفروق بشأن العرق لصالح الملايويين والهنود. ويبدو أن الآباء من هاتين الفئتين أكثر حرصاً على البقاء على علم بما يشاهد الأبناء. أما بشأن الجنسية فقد كانت الفروق دالة لصالح الآسيويين. وهذه النتيجة تدعم سابقتها لأن الملايويين والهنود آسيويين وأقل تأثراً بالثقافة الغربية بالمقارنة مع الصينيين ممن يعيشون خارج الصين بشكل خاص. ولكن لم يكن لمتغير الدين تأثير ذو دلالة ومعنى ذلك أن الآباء من جميع الأديان يمارسون هذا النمط بالمستوى نفسه. أما التفاعلات الثنائية بين المتغيرات فقد أدت إلى فروق ذات دلالة إحصائية. ولكن التفاعل بين المتغيرات الثلاثة لم يؤد إلى ظهور فروق ذات دلالة إحصائية.

الجدول رقم (١٣)
تأثير تفاعل الجنسية والعرق والدين على
«النمط الرابع : التوصية بمشاهدة مادة معينة»

المصـــدر	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف
الجنسية	١٫٧٤	٣	٠٫٤٩	٠٫٦٥
العرق	٠٫٢٣	٣	٠٫٠٨	٠٫١
الديــن	٢٫٤٣	٤	٠٫٦١	٠٫٨١
الجنسية × العرق	٠٦٦	٤	٠٦١	٠٨١
الجنسية × الدين	٥٫١١	٦	٠٫٨٥	١٫١٣
العرق × الدين	٤٫٧١	٨	٠٫٥٩	٠٫٧٩
الجنسية × الدين × العرق	١٫٣٦	٢	٠٫٦٨	٠٫٩١
البواقي	٣١٥٫٧٩	٤٢١	٠٫٧٥	

يوضح الجدول (١٣) أن إجابات المشاركين لم تتأثر بأي من المتغيرات أو بالتفاعل بينها. ويبدو أن الآباء من جميع الثقافات يكتفون بالقدر الأدنى من النصيحة أي التوصية بمشاهدة مادة معينة، فحسب الجدول (٧) كان هذا النمط هو الأقل من حيث الوزن النسبي. وقد يختلف تفسير ذلك حسب الثقافة، فربما لا يمارس الغربيون هذا النمط بحكم ميلهم للتدخل غير المباشر وغير التقييدي، كما ذكر سابقاً، بينما غيرهم من الثقافات الأخرى لا يجد مواد كثيرة تصلح أن يوصي الأبناء بمشاهدتها.

الجدول رقم (١٤)

تأثير تفاعل الجنسية والعرق والدين على

« النمط الخامس : التحذير من مشاهدة مادة معينة»

المصــــدر	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف
الجنسية	٣٫٣٣	٣	١٫١١	١٫٤١
العرق	٨٫٠٥	٣	٢٫٦٨	٣٫٤١ *
الديــن	١٥٫٢٤	٤	٣٫٨١	٤٫٨٤ *
الجنسية × العرق	٧٫٢٦	٤	١٫٨١	٢٫٣ *
الجنسية × الدين	١٧٫٧٦	٦	٢٫٩٦	٣٫٧٦ *
العرق × الدين	١٣٫٢٣	٨	١٫٦٥	٢٫١ *
الجنسية × الدين × العرق	٧٫١	٢	٣٫٥٥	٤٫٥ *
البواقي	٣٣١٫٦٤	٤٢١	٠٫٧٩	

بعكس النمط السابق فإن «التحذير من مشاهدة مادة معينة» قد تأثر بجميع المتغيرات عدا الجنسية. أما بشأن العرق فقد كانت الفروق دالة لصالح الملايويين. وبشأن الدين جاءت الفروق دالة لصالح المسلمين. ويمكن الربط بين النتيجتين معاً إذ أن جميع الملايويين تقريباً مسلمون. ويعكس ذلك قلق كثير من المسلمين من الطابع غير الإسلامي لكثير من البرامج التي يعرضها التلفزيون (العامودي، ١٩٩٥). من جهة أخرى فالثقافة الملايوية حساسة جداً لارتكاب الأخطاء ومخالفة التقاليد، ولذلك قد يكون التحذير هو النمط السائد. هذا وقد كان للتفاعل بين المتغيرات تأثير ذو دلالة إحصائية على الإجابات.

الجدول رقم (١٥)
تأثير تفاعل الجنسية والعرق والدين على
«النمط السادس : اللوم على كثرة المشاهدة »

المصــــدر	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف
الجنسية	٣٫٠٠	٣	١٫٠٠	١٫٠٨
العرق	٣٫٢٧	٣	١٫٠٩	١٫١٨
الديـــن	١٠٫٠٥	٤	٢٫٥١	٢٫٧٢ *
الجنسية × العرق	١٫٨٨	٤	٠٫٤٧	٠٫٥١ *
الجنسية × الدين	٧٫٤٢	٦	١٫٢٤	١٫٣٤
العرق × الدين	١٥٫٩٨	٨	٢٫٠٠	٢٫١٦ *
الجنسية × الدين × العرق	٠٫٧٢	٢	٠٫٣٦	٠٫٣٩
البواقي	٣٩٤٫٨٤	٤٢٧	٠٫٩٢	

يفيد هذا الجدول أن التدخل الوالدي بلوم الآبناء على كثرة المشاهدة قد تأثر فقط بالدين، وكذلك بالتفاعل بين العرق والدين. وحسب اختبار «شيفيه» فقد كانت النتائج لصالح المسلمين. مرة ثانية قد يعود ذلك إلى كون الملايويين مسلمون. وكما ذكر آنفاً قد يعكس ذلك قلقهم من تجاوز المعدل المعقول للمشاهدة وأثر ذلك على المستوى الدراسي.

الجدول رقم (١٦)
تأثير تفاعل الجنسية والعرق والدين على
«النمط الثامن :وضع قواعد عائلية لاستخدام التلفزيون (*)»

المصـــــدر	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف
الجنسية	٣٠,٤٧	٣	١٠,١٦	١,٩٤
العرق	١٤,١	٣	٤,٧	٠,٩
الديـــن	١٠٨,٤٧	٤	٢٧,١٢	٥,١٨*
الجنسية × العرق	١٨,٦٥	٤	٤,٦٦	٠,٨٩
الجنسية × الدين	٨٦,٩٥	٦	١٤,٤٩	٢,٧٧ *
العرق × الدين	٩٣,٦٩	٨	١١,٧١	٢,٢٤ *
الجنسية × الدين × العرق	٧,٢٤	٢	٣,٦٢	٠,٦٩
البواقي	٢١٠٩,٠٠	٤٠٣	٥,٢٤	

(*) لغرض هذا التحليل الأخير اعتبرت القواعد الأسرية التي تضمنها القسم الأخير من الاستبانة محوراً واحداً ، وعوملت إحصائياً على هذا الأساس.

تفيد البيانات التي يعرضها هذا الجدول أن وضع القواعد العائلية الخاصة بالمشاهدات التلفزيونية قد تأثرت بمتغير الدين. ويفيد اختبار «شيفيه» أن الفروق كانت لصالح المسلمين والمسيحيين. من ناحية أخرى أدى التفاعل بين متغيري الجنسية والدين وكذلك العرق والدين إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية. وقد يشير ذلك إلى أن الحرص على عدم تأثير المشاهدات التلفزيونية سلبياً على دراسة الأبناء ينطبق على جميع الثقافات تقريباً.

الارتباط بين تأثير التلفزيون وأنماط التدخل

الجدول رقم (١٧)

معامل ارتباط «بيرسون» بين التأثر بالتلفزيون (*) وكل من أنماط التدخل الوالدي

المتغيـــرات	الارتباط
علاقة التأثير بـ «المشاركة»	١٢٣١ر٠ *
علاقة التأثر بـ «المناقشة»	٠٨١٢ر٠ *
علاقة التأثر بـ «الوعي»	٠٩٤ر٠ *
علاقة التأثر بـ «التوصية»	٣١٩ر٠
علاقة التأثر بـ «التحذير»	٢٩٩ر٠
علاقة التأثر بـ «اللوم»	٠١٤ر٠
علاقة التأثر بـ «القواعد الأسرية» **	١٦٩٦ر٠ *

* لحساب مدى التأثر بالتلفزيون عدّ الباحث السؤالين الخاصين بمدى التأثر بالأخبار والإعلانات التلفزيونية محوراً واحداً.

** عدّ الباحث البنود الخاصة بالقواعد الأسرية محوراً واحداً كما ذكر آنفاً

يتضح من هذا الجدول أن هناك علاقة ارتباط دالة بين التأثر بالتلفزيون وبعض أنماط التدخل الوالدي غير التقييدية خاصة المشاركة والمناقشة والوعي، وكذلك بالقواعد العائلية.

الخاتمة :

كانت نقطة الانطلاق في هذه الدراسة أن للثقافات المختلفة أثراً في تحديد أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون ، ولكن وجود أبناء ثقافات مختلفة في وسط ثقافي آخر وتعرضهم لمنهج تعليمي واحد يقلل من الفروق الناجمة عن اختلاف الثقافات . وقد هدفت الدراسة إلى تحديد أنماط التدخل الوالدي في تعامل الأبناء مع التلفزيون لدى عينة من تلاميذ المدارس العالمية في العاصمة الماليزية «كوالالمبور» ، وما إذا كان هناك ارتباط دال بين تلك الأنماط وتأثر المبحوثين بالتلفزيون . كما هدفت الدراسة إلى تقصى أثر بعض المتغيرات التي تسهم في تشكيل الثقافة : الجنسية والعرق والدين ، على إجابات المشاركين . وفيما يلي عرض لخلاصة النتائج :

- ❑ يبدو آباء أفراد هذه العينة حريصين على تحديد وصول أبنائهم للتلفزيون فالأغلبية المطلقة من المبحوثين لا تمتلك جهازاً خاصاً بها . من ناحية أخرى فإن كمية وقت المشاهدة يبدو معقولاً وحتى دون المعدلات التي أوردتها كثير من الدراسات . وربما كان ذلك بفعل الخلفية الاجتماعية الاقتصادية والتعليمية للآباء . لقد أشار وصف العينة إلى أن الآباء يتمتعون بمستوى تعليم مرتفع ويشغلون وظائف راقية ، ومن الطبيعي أن يكون مثل هؤلاء حريصين على أن يحقق أبناؤهم مستوى عال من التعليم . ولذلك فإنهم يحددون لهم مدى الوصول إلى التلفزيون ، ليس حداً من الحرية، بل حرصاً على الدراسة . ويؤكد هذا الاستنتاج إجابات المشاركين الخاصة بالقواعد المنزلية للمشاهدة ، فقد أفادت الأغلبية بوجود قواعد لأوقات المشاهدة والخلود إلى النوم أيام المدرسة وليس في نهاية الأسبوع .

- ❑ من ناحية أنماط التدخل الوالدي السائدة يبدو أن الآباء أكثر استخداماً لأنماط التدخل غير التقييدية . وقد جاءت «المشاركة في المشاهدة» والاكتفاء بـ «الرعي» بما يشاهده

الأبناء في مقدمة تلك الأنماط . وقد جاءت المناقشة تالية لهما . قد تنم هذه النتائج عن اتجاهات ليبرالية ، فالآباء لا يعتمدون الأساليب المباشرة والتقييدية التي تتضمن فرض الآراء بالقوة Sensitization ، بل الأساليب غير المباشرة وغير التقييدية Induction . ومع أن الفكر التربوي يوصي بأن يبقى الآباء على وعي بما يشاهد أبناؤهم وبأن يشاركوا أبناءهم في المشاهدة ، إلا أن الاقتصار على المشاركة بدون مناقشة يدل على تراجع دور الأسرة من جهة ، وقد لا يكون كافياً من جهة أخرى ، فلابد من المناقشة والمشاركة معاً حتى تتعزز مهارات المشاهدة النقدية ، وتثرى القدرات المعرفية للأبناء ، وتتقلص الآثار السلبية للتلفزيون .

❑ جاءت النتائج الخاصة بتأثر المشاركين بالتلفزيون سواء من حيث الأخبار أو الإعلانات خلافاً لما توقعه الباحث وخلافاً لما هو سائد في الأدبيات . جاء مستوى تأثرهم معقولاً ، والأكثر من ذلك أنه لم يزد عن مستوى تأثرهم بالصحف . من ناحية أخرى فقد أفاد أغلبية المشاركين أن التلفزيون هو أداة ترفيه أساساً ، بينما الكتب هي مصدر معرفي. وتتضافر هذه النتائج مع بعضها لتؤكد أن التلفزيون بالنسبة لأفراد هذه العينة ليس كل شيء . ومع أن الباحث لم يتقص تأثير الخلفية التعليمية والاجتماعية الاقتصادية والأسرية على إجابات المشاركين ، بحكم اعتبارات المساحة والوقت إلا أنه يمكن القول بقدر كبير من التحفظ أن تلك الخلفيات كان لها أثر هام على هذه النتائج .

❑ كانت هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين المشاركين تبعاً للمتغيرات المستقلة : الجنسية والعرق والدين ، فيما يتعلق بأنماط التدخل السائدة ، على النحو التالي :

❖ تأثر نمط «المشاركة» بالدين والجنسية والعرق . وقد كانت الفروق في اتجاه المسيحيين والغربيين والصينيين . وقد يعكس ذلك تراجع دور الأسرة الغربية التي هي في الأغلب مسيحية ، واكتفائها بهذا المستوى من التدخل . أما بالنسبة للأسرة الصينية فقد يعود ذلك لتأثر الأسر التي تعيش في الخارج بالثقافة الغربية.

❖ لم يتأثر نمط «المناقشة» بأي من المتغيرات أو بالتفاعل بينها ، ويبدو أن الآباء من جميع الجنسيات والأعراق والأديان لا يمارسون قدراً كبيراً من النقاش مع أبنائهم بشأن ما يشاهدون

❖ جاءت الفروق بشأن نمط «الوعي بما يشاهد الأبناء» لصالح الملايويين والهنود والشرق آسيويين ، أي أبناء الثقافة الشرق آسيوية عموماً . وقد يوحي ذلك بمدى ما يوليه هؤلاء الآباء من أهمية للمشاهدات التلفزيونية لأبنائهم ، مما يجعلهم حريصين على البقاء على علم ووعي بما يشاهد أبناءهم .

❖ لم يكن للمتغيرات الثلاثة أثر على الفروق بين المشاركين بشأن نمط «التوصية بمشاهدة مادة معينة» . وقد يعزى ذلك إلى أسباب خاصة بكل ثقافة ، فبالنسبة للثقافة الغربية سبقت الإشارة إلى تفضيلها أنماط التدخل غير المباشر مثل الاكتفاء بمشاركة الأبناء بالمشاهدة . أما بالنسبة للثقافات الأخرى فربما يعكس ذلك اعتقاداً بندرة وجود مواد تصلح للتوصية بمشاهدتها نظراً لأن معظم المواد التلفزيونية المتوفرة تعكس الثقافة الغربية أساساً .

❖ كانت الفروق بشأن نمط «التحذير من مشاهدة مادة معينة» لصالح المسلمين والملاويين . وقد يعود ذلك إلى كون الأغلبية الساحقة من الملاويين مسلمين . وهذا يشير إلى مدى قلق هذه الفئة من الآباء من الآثار السلبية للبرامج التلفزيونية على أبنائهم . كذلك كانت الفروق بشأن «اللوم على كثرة المشاهدة» لصالح المسلمين . وهذه النتيجة تؤكد أيضاً مدى حرص هذه الفئة من الآباء على إبقاء المشاهدات التلفزيونية في حدود معينة بحيث لا تؤثر على الدراسة مثلاً .

❖ وتؤكد النتيجة المتعلقة بوضع قواعد أسرية النتائج السابقة فقد جاء تحليل التباين لصالح المسلمين والمسيحيين . كما تأثرت الإجابات بالتفاعل بين متغيري الدين

والجنسية وكذلك متغيري الدين والعرق . وقد يشير ذلك إلى أن الحرص على وضع قواعد عائلية لمشاهدات الأبناء ، ينطبق على جميع الثقافات . وربما كان ذلك بدافع الحرص على ألا تؤثر المشاهدات سلبياً على دراسة الأبناء .

إذا أخذت هذه النتائج معاً فإنها تدل على أن عيش أبناء الثقافات المختلفة في ثقافة مغايرة أخرى ، وإن كان يزيد القواسم المشتركة بينهم إلا أنه لا يلغي دور ثقافاتهم الأم . وهو الافتراض الذي انطلقت منه هذه الدراسة . وهذه النتيجة تلتقي مع ما توصل إليه Zoohori (1988) في دراسته لأغراض استخدام التلفزيون لدى عينة من أبناء ثقافات مختلفة من المهاجرين إلى الولايات المتحدة .

توصيات للبحث :

- لقد أشار الباحث لدى تعليقه على الدراسات السابقة إلى أن هناك كثيراً من المتغيرات التي تؤثر في نتائج مثل هذه الدراسات ، وأنه لا يمكن لدراسة واحدة أن تتناول جميع المتغيرات ، كما أشار إلى أنه بحكم قيود المساحة والوقت اقتصرت الدراسة على ثلاث متغيرات : الجنسية والدين والعرق . لذلك يرى الباحث إجراء دراسات أخرى تضع المتغيرات الأخرى في الحسبان ، ودراسات تستخدم مقاييس أخرى .

- من ناحية ثانية اقتصرت الدراسج على الأبناء . وقد أشارت دراسات أخرى (Alexander, 1981) إلى وجود تفاوت بين تقديرات الأبناء والآباء بخصوص كمية وقدت المشاهدات والقواعد الأسرية . كما أشار Greenberg (1993) إلى أن الأبناء خاصة مثل المشاركين في هذه الدراسة ممن هم في مرحلة المراهقة ، عادة يعطون إجابات تعكس رغبتهم بالظهور بمظهر المستقل بينما الآباء لاعتبارات معيارية ، يعطون إجابات تجعلهم يظهرون بمظهر المسيطر . ولذلك يصلح استقصاء آراء الآباء والمقارنة بين آرائهم وآراء الأبناء مجالاً لبحث مستقبلي .

- كما يوصي الباحث بإجراء دراسات طولية لتقصي أثر مرور الوقت والعمر والتغيرات بشكل عام على الإجابات .
- هذا ويوصي الباحث أيضاً بدراسة أنماط التدخل الوالدي في المشاهدات التلفزيونية للزبناء على خلفية - أو في إطار تفاعل الآباء - الأبناء بشكل عام . وهو ما أشار إليه الباحث إشارة عابرة بحكم قيود المساحة والوقت .

المراجـــع

- بغدادي ، عبد الوهاب عبد الله :

التلفزيون والسلوك الاتصالي للطفل السعودي : دراسة مسحية على بعض الأسر السعودية في مدينة جدة ، مجلة جامعة الملك عبد العزيز ، الآداب والعلوم الإنسانية ، م٤ ، ١٩٩١ ، ص ص ٣٣ - ٥٧ .

- حمدان ، أديبة :

الشباب وآثار التلفزة : إشكاليات المعرفة والتلقي ، دراسات عربية ، العدد ٩ - ١٠ ، السنة ٣٢ ، ١٩٩٦ ، ص ص ٤٤ - ٥٧ .

- رشتي ، جيهان :

الأسس العلمية لنظريات الإعلام ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٨، ص ٥٨٥ - ٥٨٩ .

- رمزي ، ناهد :

المفاضلة بين التلفزيون والوسائل الاعلامية الأخرى ، المجلة الاجتماعية القومية ، القاهرة ، المجلد ١٦ ، العدد ١ - ٣ ، ١٩٧٩، ص ٤٩ - ٦٧ .

- الشاعر ، عبد الرحمن بن ابراهيم :

الأبعاد التربوية لبرامج الأطفال المعدة محلياً ، رسالة الخليج ، العدد ٤٢ ، السنة ١٢ ، ١٩٩٢، ص ص ٨٥ - ١١٥ .

- العامودي ، خالد أحمد :

التلفزيون والأطفال : إيجابيات الاستخدام وسلبياته في المجتمع السعودي ، رسالة الخليج ، العدد ٥٦ ، السنة ١٦ ، ١٩٩٥ ، ص ص ١٠٢ - ١٤٥ .

- عبد الرحمن ، سعد :

التلفزيون وطفل المدرسة المتوسطة ، وزارة الإعلام ، الكويت ، ١٩٧٤، في بغدادي، ١٩٩١، ص ٣٣ - ٥٧ .

- العبد ، عاطف عدلي :
برامج التلفزيون : دراسة تحليلية وميدانية ، دار الفكر العربي ، القاهرة . ١٩٨٦، في بغدادي، ١٩٩١ ، ص ٣٣ - ٥٧ .

- العمران ، هالة :
دراسة عن آثار وسائل الاعلام في الدول العربية الخليجية ، في الشاعر ، ١٩٩٢ ، مرجع سابق، ص ٨٥ - ١١٥.

- العناد ، عبد الرحمن محمود :
تقدير البالغين لأثر الإعلان التجاري في التلفزيون على السلوك الاستهلاكي للطفل ، مجلة جامعة الملك عبد العزيز ، الآداب والعلوم الإنسانية ، م ٥ ، جدة ، ١٩٩٢ ، ص ٣ - ٢٥ .

- وطفة ، علي أسعد :
المتغيرات التربوية للمشاهدة التلفزيونية عند الأطفال في سوريا : بحث ميداني في العلاقة بين الطفل والتلفزيون في محافظة درعا ، مجلة جامعة الملك سعود ، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية ، العدد ١ ، المجلد ٨ ، الرياض ، ١٩٩٦ ، ص ص ٢٧٩ - ٣١٠ .

- Alcxander, A., et al, (1981), Estimates of Children's Television Viewing by Mother and Child, *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, 25 No 3 (pp 243 - 253).

- Altbach, P., and Kelly, M., (1986), *New Approaches to comparative education*, Chicago University Press. (pp. 261 - 264).

- Anderson, D., and Collins, P., (1988), *The Impact on Children's Education: Television's Influence on Cognitive Development* (Working Paper No. 2), Washington, D.C., :U.S. Department of Education, Office of Educational Research and Improvement. (pp. 18 - 22).

- Aronfreed, J., (1969), The concept of internalization, in: Greenberg, 1993. (pp. 150 - 171).

- Atkin, C., and Greenberg, B., (1977), *Parental Mediation of Child's Social Learning from Television,* (Report No. 4), East Lasting: Dept of Telecommunication, Michingan State University. (pp. 5 - 7).

- Atkin, D., et al, (1989), How presence of cable affects parental mediation of TV viewing, *Journalism Quarterly*, 66 (pp 557 - 578).

- Austin, E., (1989), *Learning to put politics into context: Effects of family communication on adolescent's assessments of political news*, Doctoral Dissertation, Stanford University, Dissertation Abstract International, 50,2287A.

- Austin, E., (1993), Exploring the Effects of Active Partental Mediation of Television Content, *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, 147-157.

- Barcus, F., (1969), Parental's Influence on children's television viewing, *Television Quarterly*, 8(3), 63-73.

- Beentjes, J., and Vroot, T., (1989), Television and Young people's reading behaviour, *European Journal of Communication*, 4 (pp. 51-77).

- Brown, J., and Linne, O., (1976), The family as a mediator of television's effects, in Greenberg, B., 1993. (pp. 150 - 171).

- Desmond, R., et al, (1985), Family Mediation Patterns and Television Viewing, *Human Communication Research*, 11(4), (pp. 461- 481).

- Dorr, A., et al (1989), Parent-Child Coviewing of Television, *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, 33 No 1 (pp 35 - 51).

- Feng, J., (1976), *The effects of Television on Children's Behaviour*, Taipei: Taiwan, Wenchin. (pp. 63 - 71).

- Furu, T., (1977), *Cognitive Style and Television Viewing Patterns of Children*, International Christian University, Tokyo. (pp. 221 - 223) .

- Greenberg, B., et al, Parental Mediation of children's Mass Media Behaviour, in: Korzenny, F., et al (eds) (1993), *Mass Media Effects across cultures*, Sage Publications, London. (pp. 150 - 171).
- Greenberg, B., et al, A Comparison of Parental Mediation behaviors for mothers and their children, *Journal of Broadcasting*, 16, 565-572.
- Gross, L., and Walsh, R., (1976), Factors affecting parental control over children's television viewing, *Journal of Broadcasting*, 24, (pp. 411-419).
- Han, R., (1986), *A comparative study of television watching behaviour*, M.A. Thesis, Kangwon University, Wongo. (pp. 78 - 84).
- Hamilton, H., The Relationship Between Televiewing and Reading Interests of Seventh-Grade Puplis, *Dissertation Abstract International*, 35, 100A. (University Microfilms No. 74-14,232).
- Himmelweit et al, (1958), *Television and the Child*, London, Oxford University Press. (pp. 58 - 66).
- Hoffman, M., (1975), Moral Internalization, *Developmental Psychology*, 11(2), (pp. 228 - 239).
- Homik, R., (1981), Out-of-School Television and Schooling, *Review of Educational Research*, 51, (pp. 199 - 214).
- Jeffres, L., and Atkin, D., Dimensions of Student Interest in reading newspapers. *Journalism and Mass Communication*, 51, (3), (pp.15-23).
- Ko, K., (1983), *Television viewing behavior*, M.A., Thesis, Hanyang University, Seol. (pp. 73 - 77).
- Koolstra, C.M., and Van Der Voort, T.H.A. (1996), Longtidunal Effects of Television on Children's Leisure0Time Reading, *Human Communication Research*, Vol 23 No. 1, (pp 4 - 35).

- Knulst, W., (1991), Is Television viewing substituting Reading? *Poetics*, 20, (pp. 53 - 72).

- .Krcmar, M., (1996), Family Communication Patterns, Discourse Behaviour, and child Television viewing, *Human Communication Research*, 23(2), (pp. 251 - 277).

- Lin, C., and Atkin, D., (1989), Parental Mediation ann Rulemaking for Adolescent Use of Television, *Journal of Broadcasting*, 33(1), 53-67.

- Mcdonald, T., (1995) *The Impact of TV Viewing on Black Children*: M.A. Thesis, University of Noth Carolina At Chapel Hill. (pp. 121 - 135).

- Merowitz, J., (1985), *No sense of Place*, NY: Ablex. (pp. 34 - 41).

- Meyer, T., and Hexamer, A., (1981) Perceived Truth and Trust in Television Advertising, *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, 25, No. 2 (pp. 139 - 153).

- Mohr, P., (1979), Parental Influence on Children's viewing of evening televison progtams, *Journal of Broadcasting*, 23(2), 213-228.

- Postman, N., (1982), *The Disappearance of Childhood*, NY: Dell. (pp. 53-55).

- Postman, N., (1983), Engaging Students in the great conversation, *Phi Delta Kappan*, 64, (pp. 310 - 316).

- Ritchie, L., (1991), Family communication patterns, *Communication Research*, 18, (pp. 548 - 565).

- Rubin, A., (1983), Television Uses and Grativication, *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, 27, No. 1 (pp. 37 - 51).

- Salamon, G., (1984), *Communication and Education*, Beverly Hills, CA: Sage. (pp. 234 - 237).

- Schram, et al (1961), *Television in the Lives of our Children*, Stanford, CA: Stanford University Press. (pp. 111 - 113) .

- Singer, J., et al, Family Patterns and Television viewing as Predictors of Children's Beliefs and Patterns, *Journal of Communication*, 34(2), 73-89.

- Stanley, C., (1986), *Family Structure and its Relationship to Adolescent Television viewing*, Unpublished Master's Thesis, Michigan State University, East Lasting. (pp. 85 - 91).

- Timmer, S., et al, (1985), How Children Use Time, In Juster, E., and Stafford, E., (Eds), *Time, goods, and Wel-being*, Ann Arbour: Institute for Social Research, University of Michigan. (pp. 331 - 335).

- Van Der Voort, T., Television and the Decline of Learining, *Poetics*, 20, 73-89.

- Westley and Sevirin, (1964), A Profile of daily newspapers nonreaders, *Journqlism Quarterly*, 41, 45-50.

- Wigmore, B.A., (1996), *Effects of Media on Children*, M.A. Thesis, University of New Brunswick, Canada. (pp. 64 - 68).

- Wu, J., (1985), Viewing of Children's shows, *Journal of Teacher's college of taiwan*, 1(8), 289-338.

- Zabala, F.A., (1994), *Parenting Styles and Adolescent Self-Determination In Academic, Religeous, and TV-Related Activities (Media Use)*, Phd. Thesis, Marquette University. (pp. 222 - 227) .

- Zohoori, A., (1988), A Cross-Cultural Analysis of Children's Television Use, *Journal of Broadcasting and Electronic Media*, 32 No.1(pp.105-113).

البديع
بحث في نشأة المصطلح ومفهومه

د. الأخضر عيكوس
معهد الآداب واللغة العربية
جامعة قسنطينة

البديع : بحث في نشأة المصطلح ومفهومه

د. الأخضر عيكوس

معهد الآداب واللغة العربية

جامعة قسنطينة

١ - نشوء مصطلح البديع : البداية مع الجاحظ :

يكاد يجمع دارسو البلاغة العربية - قديماً وحديثاً - على أن عبد الله بن المعتز (ت ٢٩٦هـ)، هو أول من ألف في البديع، ويُعدون عمله الشهير «كتاب البديع» الحجر الأساسي في بناء صرح هذا الفن الذي اتخذ شكله التام، و «بلغ ذروته في نهاية القرن السادس والنصف الأول من القرن السابع بظهور مؤلَّف أسامة بن منقذ «البديع في نقد الشعر» ومؤلَّف زكي الدين بن أبي الإصبع (ت ٦٥٤ هـ) المُسمى «بديع القرآن» [١]».

وعلى الرغم من هذا الإجماع، وبالرغم من تصريح ابن المعتز نفسه بأنه أول من ألف في هذا العلم، إلا أن البلاغيين يفضلون أن ينتزعوا منه قصب هذا السبق، ويمنحوه الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) الذي يُعد في نظرهم أول من فطن إلى ظاهرة البديع كمذهب جديد في الصياغة الشعرية، حيث «مهدت ملاحظاته المتعلقة بالبديع في الشعر لبروز اتجاه في التأليف يرتكز على هذا الجانب، ويتجه وجهة الإحصاء والتبويب لوجوهه (المختلفة) مع محاولة تحديدها وتوضيحها بشواهد من الشعر والقرآن. وقد كان عبدالله بن المعتز فاتحة هذا الاتجاه بكتابه «البديع» [٢]».

وربما ذكروا بعض هذه الملاحظات، وترصدوا لبعض الظواهر البديعية التي ناقشها الجاحظ وألمَّ بها في كتبه المختلفة: ولكنهم قالوا إن الجاحظ «لم يشتق ذلك في تعريفات

وتحديات؛ فقد كان مشغولاً بإيراد النماذج البلاغية وقلّما عُنيّ بتوضيح دلالة المثال على القاعدة البلاغية التي يقررّها »[٣] ؛ إلا أن الجاحظ قد سبق ابن المعتز في ألوان بديعية منها : «السجع، والازدواج والاحتراس، وحُسن التقسيم، وأسلوب الحكيم، واللغز في الجواب،والإرصاد »[٤] ، وهو قد ذكر كلمة «بديع» في أكثر من موضع في كتاباته البيانية، وضرب لها أمثلة[٥].

كما أنه تحدث عن بعض الشعراء ممن برعوا في فنّ البديع، واتخذوه مذهباً في قصائدهم مثل مسلم بن الوليد، وبشار بن برد، والراعي النميري وغيرهم. وقد يكون منحهم الجاحظ فضل أسبقية الحديث عن البديع عائداً إلى عبارته «المتطرفة» الشهيرة التي تقصر هذا الفن على العرب دون سواهم، قال : «والبديع مقصور على العرب، ومن أجلهم فاقت لغتهم كل لغة وأربت على كل لسان»[٦]. ولكن هذه المكانة التي تبوأها الجاحظ في سلم بناء هذا الصرح الفني، لم تمنع دارسين آخرين من أن يرتابوا فيها؛ خاصة وأنها مكانة متعلقة بأسبقية «الابتداع» والاكتشاف، وأن المسألة في حد ذاتها مسألة إبداع وابتكار واختراع.

وهكذا، فقد عبر هؤلاء صراحة- وهم في معرض مقارنة بين الرجلين - عن أن الجاحظ سبق ابن المعتز في تناول مسائل «النظرية البلاغية» ولكن دون تنظيم أو تدقيق منهجي»[٧]. وأن لفظة «بديع» - كمفهوم - ظلت عنده تتصف بالعمومية والابتذال بخلاف ما تمتاز به من دقة وسمو عند ابن المعتز[٨] كما يقول كراتشكوفسكي. و «إن من يتمسك بالنصوص الصريحة التي ذكر فيها الجاحظ البديع، قد لا يخرج فكرة واضحة ... ثم إن قيمتها الاستنادية لا تكفي لإعادة بناء نظرية موضوع ظل غامض المعالم منذ القديم بالرغم من بروزه كعلم مستقل يمثل إحدى الدعائم الثلاث التي يقوم عليها علم البلاغة»[٩].

والحقيقة أن الجاحظ قد لامس كثيراً من جوانب فن البديع الذي كان يعني عنده الجديد الطريف من الشعر المصوغ على غير الأساليب المألوفة. والشئ إذا صيغ - كما قال-: «من غير معدنه كان أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد من الوهم، وكلما كان أبعد من الوهم كان أطرف، وكلما كان أطرف كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبدع»[١٠].

إذن، فالبديع - كما يتضح من خلال هذا النص الذي يشتمل على مصطلحات خمسة: أغرب - أبعد - أطرف - أعجب - أبدع - يعني «استخراج المعاني والتراكيب من غير مظانها ، ونحتَها من النماذج الكلامية التي لم توضع لها في الأصل، أي بعبارة أخرى صوغها على غير المجاري المعهودة لها عند الناس»[١١].

وقد سرد الجاحظ أمثلة شعرية متنوعة قد تتصف بالعمومية من حيث تحديد مفهوم البديع؛ ولكنها ليست مبتذلة، بل تتجلى فيها مظاهر الإبداع كما تصوره؛ وهي أمثلة مبثوثة في كل من كتابي «البيان والتبيين» و «الحيوان»[١٢].

ويرى أحد الباحثين أن تلك الأمثلة الشعرية يمكن أن تكشف عن جوانب في فن البديع لم تعرف حتى الآن، وذلك إذا ما درست دراسة معمقة[١٣]. وينتقي هذا الباحث بيت الأشهب بن رميلة:

همُ ساعد الدهر الذي يُتَّقي به   وما خير كفٍّ لا تنوء بساعد

معتبراً إياه عينة ثمينة وسنداً تاريخياً هاماً يمكن استثماره في اكتشاف بعض أصول هذا الفن. وفعلاً، يحلل الباحث هذا البيت الشعري، ويدرسه ليخرج بملاحظات في غاية الطرافة[١٤].

والحقيقة أن الجاحظ، وإن لم يضع نظرية مستقلة في البديع، فإنه قد أشار إلى بعض أنواعه، وسجل ملاحظاته المتوثبة حول التغيرات الجديدة الطارئة على أساليب التعبير الشعري في عصره. ونصّ على أنها أساليب طريفة مبتدعة، وذكر أسماء الشعراء الذين

ولعوا بالبديع، وذهبوا فيه مذاهب مختلفة، قال : «والراعي كثير البديع في شعره، وبشار حسن البديع، والعتابي يذهب في شعره في البديع مذهب بشار»[١٥].

وعلى كل حال، إذا كان الجاحظ يُنازع في مسألة السبق إلى اكتشاف فن البديع - وهو عنده مذهب متميز في التعبير الشعري - فإنه لايمكن أن ينازعه أحد في كونه «سطر للبلاغة نهجاً وضبط حقل اهتمامها باعتبارها علماً بطرق القول وأفانين التعبير تقوم عليه شرعية وجودها في شجرة علوم اللسان»[١٦].

٢ - التأسيس : ابن المعتز يضع المصطلح

أشرت قبل قليل إلى أن دارسي البلاغة العربية يكادون يجمعون على أن أول تأليف مستقل في علم البديع هو من إنجاز عبدالله بن المعتز؛ ولكنهم - وإن سلموا بأسبقيته في جمع ألوان هذا الفن وتصنيفه وتبويبه - ما يفتأون يحاولون انتزاع مصطلح «البديع» من الرجل، وينسبون فضيلة السبق في إطلاق هذه التسمية على أفانين جديدة من التعبير الشعري - أول مرّة - إلى واحد من الشعراء المحدثين هو مسلم بن الوليد[١٧].

ولست أدري ما الداعي إلى محاولة تجريد ابن المعتز من هذا المصطلح مع أنه لم يدع ابتكاره؛ بل إنه نسبه صراحة إلى المحدثين من الشعراء، وذلك حين قال في مفتتح كتابه : «قد قدمنا في أبواب كتابنا هذا بعض ما وجدنا في القرآن واللغة وأحاديث الرسول ﷺ وكلام الصحابة والأعراب وغيره، وأشعار المتقدمين من الكلام الذي سماه المحدثون البديع...»[١٨].

ولكن يبدو أن الذين كانوا ينازعون ابن المعتز قصب السبق إلى اكتشاف البديع هم اللغويون؛ لذا كان يلحى عليهم باللائمة ويتهمهم بجهلهم هذا الفن. قال : «فأما العلماء باللغة والشعر القديم، فلا يعرفون هذا الاسم ولا يدرون ما هو. وما جمع فنون البديع ولا سبقني إليه أحد، وألفته سنة أربع وسبعين ومائتين»[١٩].

وتحديد التاريخ - ها هنا - مهم لأنه يُشكل معلماً لبداية تأسيس هذا العلم. وقال يؤكد هذا السبق في موضع آخر من كتابه : «ولعل بعض من قصر عن السبق إلى تأليف هذا الكتاب ستحدثه نفسه وتمنيه مشاركتنا في فضيلته...»[٢٠].

ولكن يبدو أن علماء اللغة والشعر القديم الذين رماهم ابن المعتز بجهل مصطلحه «البديع الذي هو اسم موضوع لفنون من الشعر يذكرها الشعراء ونقاد المتأدبين منهم»[٢١]، قد استاؤا من حكمه عليهم؛ لذلك حملوا عليه يريدون تجريده من فضيلة السبق إلى مصطلح البديع الذي وضعه عنواناً لمؤلفه. وتستمر حملتهم على مرّ العصور ممعنة في هذا التجريد حتى يتحول ابن المعتز عندهم من عالم مبتكر إلى مجرد مبوِّب ومرتب «لما تناثر في كتب الفراء وأبي عبيدة، والجاحظ وابن قتيبة والمبرد وثعلب....»[٢٢]، ولو أنه «امتاز عنهم بنظرية نقدية تعتمد على الذوق والمعرفة الواسعة»[٢٣]. كما يقول بعضهم. وتتولى هذه الأحكام ينقلها اللاحق عن السابق إلى يومنا هذا .

وفيما يلي جملة من هذه الأحكام التي اعتبرها أحكاماً جائرة في حق هذا الرجل الذي نظر في أدبية النص الشعري في التراث العربي، فوضع سجلاً لأهم الأدوات التعبيرية التي تميزه عن غيره من النصوص الأدبية[٢٤].

يقول أحد الباحثين في البلاغة العربية: «وكلمة «البديع» التي وضعت عنواناً لهذا الكتاب لم يكن عبدالله بن المعتز أول مستعمل لها، بل كانت مستعملة في كلام العرب في كل شئ يستحسن لطرافته ... وكذلك استعملت هذه الكلمة في معناها الأدبي قبل ابن المعتز، وقد ذكرها الجاحظ ... وذكر جماعة من الشعراء العباسيين اشتهروا بالبديع»[٢٥].

ويرى باحث آخر أن ذكر الجاحظ للراعي بأنه كان كثيراً البديع هو الذي أوحى لابن المعتز بفكرة سبق الأقدمين إلى البديع التي دعا إليها، وذلك لأن الراعي كان شاعراً أموياً. وهذا الاحتمال قد يكون صحيحاً؛ ولكن لننظر إلى ما في هذا النص من تهوين من

شأن الرجل وتجريده من فضيلة السبق إلى علم البديع، يقول : «وما من شك في أن كثيراً من الفنون التي صورها ابن المعتز في كتابه التقطها التقاطاً من كتابات الجاحظ إما منه مباشرة أو ممن نقل عنهم آراءهم في البلاغة ومحاسنها المختلفة...»[٢٦].

ويجد المرء نفسه في موقف من العجب والاستغراب حين يرى من بين الدارسين المعاصرين من ينصب نفسه مدافعاً عن علماء اللغة والشعر القديم الذين نفى عنه ابن المعتز معرفتهم لعلم البديع! ... يقول شوقي ضيف إن ابن المعتز كان ينقل عن الخليل بن أحمد الدلالة اللغوية في المصطلحات البديعية التي استنبطها...، مثال ذلك قوله في تعريفه للمطابقة[٢٧]. ويحشر الأصمعي في حقل «الحداثة» التي نادى بها ابن المعتز ويقول عنه إنه قد ذكر بعض أنواع البديع مثل الالتفات والإيغال وإن لم يذكره باسمه[٢٨].

وقد أثرّت مثل هذه الأحكام على عدد من الدراسات المعاصرة التي تناولت فن البديع ومؤسسه؛ فتبنى أصحابها هذه الأحكام أو انطلقوا منها في البحث عن جوانب أخرى من الضعف في إنجاز الرجل الذي يبدو في نظر أحدهم مقصراً عمن سبقه ممن النقاد والبلاغيين إذ أن «معلوماته عن التشبيه» مثلاً «دون معلومات المبرد جملة وتفصيلا، بل دون ما صاغه أبو عبيدة قبله بقرن كامل في كتابه «النقائض» وقس على ذلك حديثه عن الكناية والتعريض والاستعارة ...»[٢٩].

ولا أريد أن أنصب نفسي، أنا الآخر، مدافعاً عن ابن المعتز لأردّ عنه بعض ما أتُّهم به؛ بل أترك تلك المهمة لغيري من الدارسين ممن بحثوا في البلاغة بصفة عامة وفي البديع بصفة خاصة وأنصفوا الرجل وأثنوا عليه، وثمنوا إنجازه العظيم المتمثل في «كتاب البديع» الذي ظل يقاوم هجمات «المعاند المغرم بالاعتراض على الفضائل»[٣٠] عبر الزمن، ويحظى بإعجاب كثير من النقاد وتقريظهم واستحسانهم إلى اليوم. وقد نص ابن رشيق في عمدته على أن ابن المعتز هو أول من جمع البديع وألّف فيه كتاباً[٣١]، وابن المعتز هو

«أول من صنّف في البديع ورسم فنونه وكشف عن أجناسها وحدودها بالدلالات البينة والشواهد الناطقة بحيث أصبح إماماً لكل من صنّفوا في البديع ونبراساً يهديهم إلى الطريق»[٣٢].

وهو - فضلاً عن حيازته قصب السبق في التأليف في البديع - يعد أول بلاغي صاغ بعض الفنون البلاغية صياغة نظرية، استقرت كمعلم ثابت في تحديد مسار التأليف البلاغي فيما بعد؛ وبيان ذلك «أن الذين سبقوا ابن المعتز كانوا يتعرضون للموضوعات البلاغية وهم بصدد أبحاث قرآنية أو لغوية، أما هو فقد عمد إلى التأليف البلاغي عن قصد وجعل من البلاغة غاية تأليفه»[٣٣]. ومع أن عبارة «أول كتاب استقرت فيه نظرية لبعض الفنون البلاغية» لم ترق أحد الدارسين[٣٤] إلا أنه لم يجد مع ذلك مناصاً من الإشادة - في شئ من الاحتراس - بفضل ابن المعتز وقيمة كتابه الذي «يعتبر على صغر حجمه وقلة ما أضاف إلى مادة العلم منعرجاً حاسماً في التأليف البلاغي، ومساهمة فعّالة في بلورة العلم وتخليصه من تبعية العلوم الأخرى؛ فهو في حدود ما وصلنا أول تأليف مخصص لجمع الأساليب البلاغية بكيفية لم تسبق، إذ وردت مستقلة عن العلوم الأخرى مقصودة في ذاتها. وهذه خطوة هامة في طريق نشأة هذا الاختصاص وبروزه ضمن شجرة الاختصاصات الأدبية»[٣٥].

لم يفت مثل هذا الباحث وغيره أن يكتشفوا في شخص ابن المعتز ذلك الناقد الأسلوبي البارع الذي وجه أنظار الناس إلى جوانب من النقد جديدة؛ فقد تحول ابن المعتز بالنقد القائم على أساس النحو واللغة والمعاني إلى نقد آخر «يقوم على تمييز الأسلوب الأدبي بما فيه من فنون البديع، وفنون البديع عنده أولها الاستعارة وعلى هذا فقد أدخل ابن المعتز «الصورة» أو الشكل في عناصر النقد الأدبي بعد أن كان معظم النقد من قبله متجهاً إلى الكلمة وما يصيبها من خطأ أو لحن، وإلى المعنى وما يطرأ عليه من انحراف أو رداءة»[٣٦].

وابن المعتز عند هؤلاء يُعد صاحب فضل مباشر «لأول محاولة للقيام بتحليل منظم للأسلوب الشعري عند العرب وذلك ضمن الإطارات التي كوّن فيها عمله الفكري» (٣٧). وكانت أداته النقدية في ذلك الفنون البديعية التي اكتشفها ووضع مصطلحاتها واعتبرها عنصراً أساسياً «من عناصر نقد الأسلوب وعاملاً من عوامل المفاضلة بين الأدباء...» (٣٨).

وهذا الاهتمام بالجانب الشكلي في القصيدة الشعرية من قِبَل ابن المعتز، وبحثه في صورها الفنية من حيث البنية اللفظية على وجه الخصوص هو الذي دفع بأحد الباحثين إلى القول : «يجوز اعتبار (كتاب البديع) فجر الشكلانية العربية الأصيلة في البلاغة والنقد ما دام اهتمامه هو وضع اليد على الأدوات التعبيرية التي تميز الشعر عن غيره بغض النظر عن العناصر الغريبة عن النص والعناصر التي لا تمثل سمته» (٣٩).

والخلاصة أن ابن المعتز قد رسم «منهج البديع أو وسائل تحسين الأسلوب الأدبي، ومهّد السبيل لكثير من العلماء الذين خاضوا بحار الصنعة، واستخلصوا فنوناً بيانية لا يدركها الحصر، ونبهوا إلى شئ من آثار تلك الفنون في تجميل الأساليب وفي توضيح المعاني...» (٤٠).

والملاحظ أن دارسي البلاغة والمؤرخين لنشأتها وتطورها لا نجدهم يذكرون أي تأثير لابن المعتز فيمن تلاه من المصنفين في علم البديع على وجه الخصوص؛ مثل أبي هلال العسكري وابن رشيق وأسامة بن منقذ وابن أبي الإصبع من أصحاب المدرسة الأدبية، ويختفي تأثير ابن المعتز أو يكاد في المصنفات البديعية التي أنجزها أصحاب المدرسة الكلامية من أمثال قدامة بن جعفر وفخر الدين الرازي، وأبي يعقوب السكاكي، وأبي محمد القاسم السجلماسي، وابن البناء المراكشي وغيرهم.

وأخيراً، فإن ما قدمناه من الصفحات القليلة السابقة كان حديثاً عن البداية الأولى لنشوء مصطلح البديع والملابسات التي أحاطت به وبالظاهرة البديعية بوصفها حركة أدبية

مستحدثة ورؤية نقدية وجمالية جديدة في تذوق النص الشعري وتقويمه؛ وعلماً بأصول ومسائل تتعلق بكيفية صياغة العبارة الشعرية صياغة جميلة ينفعل لها المتلقي «انفعالاً من غير روية إلى جهة من الانبساط أو الانقباض»[٤١]، كما يقول حازم القرطاجني.

٣ - مفهوم البديع لغة واصلاحاً :

أولاً : البديع لغة :

جاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس أن للجذر «بدع» أصلين...«أحدهما ابتداع الشئ وصنعه لا عن مثال، والآخر الانقطاع والكلال»[٤٢]؛ وقال : «فالأول قولهم: أبدعت الشئ قولاً أو فعلاً، إذا ابتدأته لا عن سابق مثال. والله ﴿ بديع السموات والأرض ... ﴾ الأنعام : ١٠١. والعرب تقول : ابتدع فلان الركي إذا استنبطه .. والأصل الآخر قولهم : أبدعت الراحلة إذا كلّت وعطبت (هلكت) ويقال: الإبداع لا يكون إلا بظلع، ومن بعض ذلك اشتقت البدعة»[٤٣].

وإذا كان الأصل الأول لهذه الكلمة هو الذي يعنينا، فإن الأصل الثاني قد جئت به هنا لما يتضمنه من طرافة وإشارة مفيدة في قوله :«ومن بعض ذلك اشتقت البدعة». أي بمعنى أن البدعة بالقياس إلى السنة في عُرف فقهاء الإسلام عطب يصيبها ومرض ينجم عنه فساد في خلق المرء المسلم ودينه.

وفي لسان العرب لابن منظور نعثر على دلالات لغوية مختلفة للفظة «بدع» ومشتقاتها. ونسوق هنا ما يعنينا من هذا الدلالات. قال : «والبديع والبدع الشئ يكون أولاً»[٤٤]، وفي التنزيل العديد : ﴿ قلْ ما كنتُ بِدعاً من الرسلِ﴾ سورة الأحقاف :آية ٩؛ أي ما كنت أول من أرسل، قد أرسل قبلي رُسُلٌ كثير»[٤٥] وقال : «والبديع؛ المحدث العجيب. والبديع المبدع، وأبدعت الشئ اخترعته لا على مثال»[٤٦].

وعلى عادته يثبت صاحب اللسان كثيراً من الدلالات اللغوية لهذه الكلمة لا سيما الدينية منها، وينقل عن ابن السكيت قوله: «البدعة بدعتان : بدعة هدى وبدعة ضلال» (٤٧) فما كان منها في خلاف ما أمر الله به ورسوله ﷺ ، فهو في حيز الذم والإنكار، وما كان واقعاً تحت عموم ما ندب الله إليه، وحض عليه أو رسوله فهو في حيز المدح، وما لم يكن له موجود كنوع من الجود والسخاء وفعل المعروف، فهو من الأفعال المحمودة» (٤٨).

أحب أن أثبت هذه الدلالة الدينية لمفهوم «البدعة» لأنها ستكون سبباً في اختلاف البلاغيين حول مفهوم طبيعة البديع، وبالتالي تحديد مواقفهم منه - (زينة وحلية عند بعضهم وعمود البلاغة وروحها عند بعضهم الآخر) - بناء على هذه الدلالة، وانطلاقاً منها؛ إذ ليس البديع الذي جاء به الشعراء في قصائدهم عند فريق من النقاد - وعلى رأسهم ابن المعتز - سوى ضرب من البدعة وخروج عن سنن العرب في نظم الأشعار ، أو خروجٍ عما عُرف في النقد القديم بعمود الشعر .

ولا يبتعد صاحب القاموس المحيط كثيراً عن ابن منظور في تحديد دلالات البديع اللغوية ، حيث وردت كلمة «البديع» عنده بمعنى المبتدِع بالكسر والفتح معاً . وقال : «البديع حبل ابتدىء فتله ولم يكن حبلاً فنكث ثم غزل وأعيد فتله ... والبديع «الزق الجديد» وفي الحديث «إن تهامة كبديع العسل» (٤٩) . وقال أيضاً : وأبدع الشاعر أتى بالبديع» (٥٠). أي المبتدع . وهذه الدلالات هي التي تقربنا من تحديد مفهوم «البديع» في الشعر من الناحية اللغوية . ولكن «البديع» بهذا المفهوم ليس بعيداً عن كلمة «البدعة» ، وهي تعني «الحدث في الدين بعد الاكتمال وما استحدث بعد النبي ﷺ من الأهواء والأعمال» (٥١).

ويلاحظ هنا بروز لفظة «بديع» بمعنى المبتدع أي الجديد وإخفاء دلالة الأصل الأول التي منحها صاحب «معجم مقاييس اللغة» هذه الكلمة حين قال عنها إنها تعني «ابتداء الشيء وصنعه لا عن ومثال» ، مع أنها ظهرت في اللسان . كما تظهر هنا عبارة جديدة وهي إسناد الفعل «أبدع» إلى الشاعر الذي يأتي بالبديع في شعره ، وإن بدت بعض الملامح الدالة على هذه العبارة في كلام ابن فارس الذي ينص على أن الإبداع يكون في القول والفعل معاً : «أبدعت الشيء قولاً وفعلاً إذا ابتدأته لا عن سابق مثال» [٥٢].

وتأخذ كلمة «البدعة» عند صاحب القاموس المحيط دلالة سلبية لكنها أكثر وضوحاً عما كانت عليه عند ابن فارس ، وتكتسي طابعاً أكثر خصوصية حين تصبح بمعنى «الحدث» في الدين بعد الإكمال ، وتصبح فعلاً أو قولاً مما يخالف ما أمر به الله ورسوله ﷺ .

ومن هنا يتبين أن هاتين الدلالتين لمعنى البدعة «بدعة هدى وبدعة ضلال» هما اللتان أقرتا النظرة الثنائية التي نظر بها البلاغيون ، على اختلاف اتجاهاتهم الدينية إلى فنّ البديع باعتباره فعلاً قولياً خالف به أصحابه العرف والمألوف . ولهذا كان من بين هؤلاء البلاغيين من استحسن البديع لأنه «بدعة هدى» ومنهم من استهجنه لأنه بدعة ضلال .

وأخيراً فهل كان ابن المعتز يدرك هذه الدلالات اللغوية المختلفة للمصطلح الذي وضعه عنواناً لكتابه ؟ .. ليس في كتابه «البديع» ما يشي بذلك ، ولكن يمكن أن نشير إلى أن ابن المهتز كان قد أدرك الطابع الابتكاري لفنون القول التي تشتمل على الألوان البديعية ؛ لذا فقد نص على أن البديع هو فضيلة من فضائل الشعر العربية ، وأنه لا يعني مجرد زخرفة أو زينة كما سيشيع في أوساط البلاغيين ، في العصور اللاحقة ، وإنما يعني ضروباً من أساليب التعبير الفني جديدة ؛ و «بدعة هدى» عرفها الشعراء القدامى

حسب رأي ابن المعتز ، ونسج المحدثون على منوالهم فيها ، ثم انحرفوا بها إلى «بدعة ضلال» حين أسرفوا فيها وأفرطوا وخالفوا «المثال البديعي النموذجي الذي يمثل بالقياس إلى ابن المعتز معياراً أصيلاً من معايير الشعرية العربية ، يحدد معالمها ويحافظ على هويتها ، ويحميها من الدخيل المتهافت .

إن البديع بوصفه نمطاً حديثاً مبتدعاً في التعبير الأدبي لايمكن - في نظر ابن المعتز- أن ينبثق من خارج الشعرية العربية ، وبعبارة أدق : ليس هنالك تجديد أو إبداع أو حداثة خارج الأصول .

ثانياً : البديع اصطلاحاً :

(أ) الجاحظ وابن المعتز :

سبقت الإشارة في بداية هذه الدراسة إلى أن الجاحظ قد عرض لكثير من الفنون البديعية والبلاغية في أثناء حديثه عن البلاغة بصفة عامة ، وقد أحصى بعضهم هذه الفنون فوجدها أحد عشر لوناً أو تزيد ؛ ولكن هذه الألوان كانت ممتزجة بوجوه أخرى من نظرية «البيان والتبيين» التي جهد الجاحظ في وضع أسسها ورفع أعمدتها .

قال أحد الدارسين في معرض حديثه عن جهود الجاحظ في البلاغة والبديع : «وذكر البديع ، وهو عنده وصف للمعاني والصور الغريبة الطريفة كالاستعارة والتشبيه وفنون البلاغة الأخرى» [٥٣] وربما أطلق البديع على الاستعارة . ويتضح ذلك من خلال الأمثلة الكثيرة التي ساقها وقال عنها : «وهذا الذي تسميه الرواة البديع» [٥٤]. وقال أحدهم : إن كلمة «البديع» كانت تعني عنده الاستعارة والتشبيه ؛ ولم نر للجناس والطباق ذكرا في كتابيه «البيان والتبيين» و «الحيوان» [٥٥].

ولاحظ الباحثون على الجاحظ أنه لم يكن يهتم بوضع التعريفات الدقيقة المحددة ؛ لذا جاء كلامه عن البديع - كمصطلح بل كمفهوم - غامضاً عاماً ، كما يقول كراتشكوفسكي [٥٦].

وإذن ، فلننطلق من ابن المعتز في تعريف مصطلح البديع الذي هو عنده «اسم موضوع لفنون من الشعر يذكرها الشعراء ونقاد المتأدبين منهم» [٥٧] ، وهذه الفنون لاتتجاوز عنده خمسة أنواع ؛ قال : «قد قدمنا أبواب البديع الخمسة وكمل عندنا» [٥٨] ؛ ثم قال بعد ذلك : «ونحن الآن نذكر بعض محاسن الكلام والشعر ... » [٥٩] وشدّد على هذه الأبواب الخمسة التي هي أصول البديع بقوله : «فمن أحب أن يقتدي بنا ويقتصر بالبديع على تلك الخمسة فليفعل ، ومن أضاف من هذه المحاسن أو غيرها شيئاً إلى البديع، ولم يأت غير رأينا فله اختياره» [٦٠].

ومن خلال هذا «البيان» الذي أذاعه ابن المعتز في كتابه يتضح أن «البديع» بوصفه فنوناً من الشعر لايكون في غير الأبواب التي ذكرها : أو بعبارة أخرى ، لا يسمى ما يخرج عن هذه الأبواب بديعاً ، وإنما محاسن كلام ، وهي في نظره كثيرة لا ينبغي للعالم أن يدعى الإحاطة بها حتى يتبرأ من شذوذ بعضها عن عمله وذكره» [٦١].

إن ابن المعتز ، بحصره البديع في أبواب خمسة معلومة [*] ، قد فتح أمام الشعراء والنقاد على حدّ سواء طرقاً وأساليب جديدة في التعبير الفني تقوم في أساسها على التخييل ممثلاً في الاستعارة ، وترتكز على مختلف الحواس وقوى الإدراك الأخرى ، بهدف اقتحام عوالم الإبداع المجهولة وإخراج المعاني المحجوبة إلى عين الوجود ، كما يعبر الأقدمون .

هذا وبخصوص تقديم تعريفات جديدة لمصطلح البديع بعد ابن المعتز ، يتضح أن البلاغيين سيغضون الطرف عن صياغة أي حد لمفهوم البديع ، ويكتفون بعرض الأمثلة

البديعية وشرح دلالاتها اللغوية والاصطلاحية إلى أن يجيء أبو يعقوب السكاكي ، فيعرف علوم البلاغة الثلاثة ويفصِل علم البديع عن كل من علمي المعاني والبيان .

(ب) قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ) :

لم يقدم قدامة بن جعفر ، الذي يعد واحداً من أبرز النقاد القدامى ، أدنى تعريف لمفهوم البديع وحدّه . وإن الباحث ليشُدّه الاستغراب حين يتبين له بعد عملية إحصائية للفظة «البديع» ومشتقاتها ، أن هذه اللفظة لم تردْ في كتاب «نقد الشعر» سوى مرتين اثنتين : الأولى «بَدِيعة» بصيغة «فعيلة» وذلك في عبارة علّق بها على بيتين في المدح قائلاً بأن الشاعر هنا «قد أومأ إيماء موجزاً ظريفاً ، أتى على كثير من المدح باختصار وإشارة بديعة» [٦٢].

وكما هو ملاحظ فكلمة «بديعة» في هذا التعليق النقدي لا تتجاوز معنى الطرافة والجودة ؛ وهو معنى لا يرقى إلى مستوى الحدّ . والثانية : «الإبداع» ذكرها قدامة في معرض حديثه عن أحد نعوت «ائتلاف اللفظ والمعنى» وهو التمثيل ؛ فقال في تعليق ثان على بيتين للرماح بن ميادة ننقله بتصرف : «.. فعدل أن يقول في البيت .... إلى أن قال : ... ذهاباً نحو الأمر الذي قصد الإشارة إليه بلفظ ومعنى يجريان مجرى المثل له ، والإبداع في المقالة» [٦٣].

والنتيجة أن قدامة بن جعفر لم يتحدث عن البديع كفنّ مستقل قائم بذاته يتجسد فيه عنصر الخلق والابتكار ، ولم يقدم له تعريفاً لغوياً ولا تعريفاً اصطلاحياً كما فعل ابن المعتز ؛ وإن ما ذكره قدامة من «نعوت وعيوب» كانت في الواقع منصبة - كلها تقريباً - على عناصر البنية الشعرية من معان وأغراض ، وأوزان ، وقواف .. وإن كان قد ذكر بعض أنواع محاسن الكلام تحت مصطلح «نعوت» .

والواقع أن قدامة لم يتحدث عن البديع كظاهرة أسلوبية مستحدثة في الشعر العربي، وهو في هذا يكون شبيهاً بالجاحظ ،؛إلا أنه قد وضع حدوداً وتعريفات لبعض النعوت أو محاسن الكلام التي ذكرها ؛ وهي عنده ثلاثة عشر نعتاً أو محسناً [٦٤].

ولكن المتصفح لكتاب «نقد الشعر» لا يعدم تلميحاً من المؤلف ؛ بل إشارة إلى «البديع» بمعنى المبتكر ؛ وذلك في معرض حديثه عما يسميه بعنصر «الاستغراب والطرافة» حيث يقول : إن الناس يضعون هذين المصطلحين لوصف المعاني التي لم يُسبق إليها . ويرى أن ذلك لا يدخل في الأوصاف والنعوت التي أقرّها . ويحصر مصطلح «الاستغراب» في الأبيات الفرْدة القليلة النادرة ، وذلك حين يقول : «بل يقال لما جرى هذا المجرى طريف وغريب إذا كان فرداً قليلاً ، فإذا كثر لم يسمَّ بذلك» [٦٥].

ففي قوله هذا إشارة واضحة إلى البديع الذي يساوي عنده الغريب المفرد المصنوع على غير مثال سابق ، وهذا - كما مر معنا - واحد من الأصلين اللغويين اللذين وضعهما صاحب معجم مقاييس اللغة لكلمة «بديع» ؛ ومثل هذا ما لم يقل به ابن المعتز الذي لانشك في أنه كان من أنصار الصياغة الشكلية ، وأن المعاني كانت بالنسبة إليه مطروحة في الطريق كما قال أستاذه الجاحظ .

ثم إن قدامة - على مايبدو - كان يتجنب صنيع ابن المعتز ، ويحاول أن يصوغ نظرية في «علم الشعر» يسجل بها سبقاً مثله ؛ لكن في مجال آخر متميز وأكثر شمولية، ويوظف مصطلحات خاصة به لا يحب أن ينازعه الآخرون فيها مثلما لا يريد أن ينازعهم هو . قال : «والأسماء لا منازعة فيها إذ كانت علامات ، فإن قنع بما وضعته من هذه الأسماء ، وإلا فليخترع كل من أبى ما وضعته منها ما أحب ، فإنه ليس ينازع في ذلك» [٦٦].

(ج) ابن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣هـ) :

قبل أن يصنف ابن رشيق كتابة العمدة الذي جمع فيه فنوناً كثيرة من البديع ، كان قد سبقه أبو هلال العسكري بتأليف كتابه «الصناعتين» وخصص القسم التاسع منه لعرض الألوان البديعية التي ذكرها ابن المعتز والنعوت التي ذكرها قدامة ، وما استنبطه هو من مصطلحات جديدة ، مثلَ لها بنماذج من القرآن الكريم والحديث الشريف وصور من الشعر والنثر ؛ ولكنه لم يتحدث عن مفهوم البديع ولا قدم له تعريفاً ؛ بينما نجد ابن رشيق يراجع «المصطلح» ويقرنه بمصطلح آخر هو الاختراع ؛ ويفرق بينهما قائلاً : «والفرق بين الاختراع والإبداع ، وإن كان معناهما في العربية واحداً ، أن الاختراع خلق المعاني التي لم يسبق إليها والإتيان بما لم يكن منها قط . والإبداع إتيان الشاعر بالمعنى المستظرف والذي لم تجر العادة بمثله ، ثم لزمته هذه التسمية حتى قيل له بديع ، وإن كثر وتكرر فصار الاختراع للمعنى والإبداع للفظ»[٦٧].

ويبحث ابن رشيق في أصل دلالة كلمة «بديع» فيقول : «وأما البديع فهو الجديد ، وأصله في الحبال ، وذلك أن يُفتل الحبل حبلاً جديداً ليس من قوى حبل نُقضت ثم فُتلت فتلاً آخر»[٦٨]، ثم أقرّ أن «البديع ضروب كثيرة وأنواع مختلفة» [٦٩].

ويقدم لنا ابن رشيق هنا فكرة جديرة بالاهتمام ، وهي حصره «البديع في اللفظ» و «الاختراع في المعنى» ، وحاول المزاوجة بينهما فقال : «فإذا تم للشاعر أن يأتي بمعنى في لفظ بديع ، فقد استولى على الأمر وحاز قصب السبق» [٧٠] . فكان ابن رشيق - بحصره «البديع في اللفظ» - أدقّ فهماً لحقيقة هذه الظاهرة باعتبارها تشكيلاً لغوياً بالدرجة الأولى ، يتخذ من الكلمات ، بجرس حروفها ، وموسيقاها ، وتناسبها ، وتطابقها ، أو تكرارها وتجانسها ، وسيلة لتحقيق جماليات التعبير ، وإخراج المعاني والأفكار في صياغات لفظية «بديعة» ؛ أو ، بعبارة أصح ، يتحذ من اللغة وسيلة وغاية في آن واحد لإنجاز عمله الفنّي .

وابن رشيق - بحصره البديع في اللفظ - يكون قد وضع المعلم الأساس لتحديد مسار الظاهرة البديعية ؛ ولكن البلاغيين الذين جاءوا من بعده ، لم يلتزموا هذا المسار ، وآثروا أن يقسموا البديع بديعين : بديعاً معنوياً وبديعاً لفظياً [٧١].

(د) أبو يعقوب السكاكي(ت ٦٢٦هـ) :

يعد السكاكي في نظر كثير من النقاد والبلاغيين العرب علماً بارزاً من أعلام البلاغة والبيان العربي مثله مثل الإمام عبد القاهر الجرجاني ، وعمرو بن بحر الجاحظ .

فإلى السكاكي يعزى فصل علم البديع عن علمي المعاني والبيان ، وإليه يعزى أيضاً تقنين علوم العربية وتقعيدها ، ووضع حدودها ومصطلحاتها . وهو - وإن لم يضع تعريفاً يتضمن حداً لبديع ، على غرار ما صنع بخصوص العلوم الأخرى التي اشتمل عليها كتابه «مفتاح العلوم» - إلا أنه نص «أن البلاغة بمرجعيها ، وأن الفصاحة بنوعيها مما يكسو الكلام حلة التزيين ويرقيه أعلى درجات التحسين ، فههنا وجوه مخصوصة ، كثيراً ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام ... وهي قسمان : قسم يرجع إلى المعنى ، وقسم يرجع إلى اللفظ» [٧٢]. وهذا ما عرف فيما بعد بالمحسنات المعنوية والمحسنات اللفظية التي كانت عند السكاكي مندرجة ضمن البلاغة والفصاحة كما يتضح من نصه السابق .

والنتيجة أن السكاكي لم يضع تعريفاً علمياً للبديع ، وأنه اكتفى بسرد نماذج من ألوانه وفنونه لم تكن كثيرة بالقياس إلى معاصريه من البلاغيين ، أو الذين سبقوا عصره منهم ، وربما يعود ذلك إلى كونه اقتصر على الأعرف منها كما قال .

(هـ) جلال الدين القزويني (ت ٧٣٩هـ) :

وإذ نسي السكاكي أن يصوغ تعريفاً جامعاً مانعاً لمفهوم البديع - كان لابد للقزويني، وهو يشرح «المفتاح» ويلخص شرحه - عليه أن يتدارك ما فات أستاذه ويصوغ العبارة التي تختزل مفهوم هذا الفنّ، ويضع الحدّ الذي يضبط معناه ويقربه من الأذهان .

وهكذا قال في صيغة تقريرية جافة : علم البديع «هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة ووضوح الدلالة وهي ضربان معنوي ولفظي» (٧٣).

وبمقارنة سريعة بين هذا التعريف للقزويني وما قاله السكاكي في حدّ علم البيان كما سبق ، يتبين لنا ما أضافه القزويني من عناصر أسهمت في ضبط مفهوم البديع وتحديد مكانته في العبارة الأدبية؛ حيث أخذ البديع منذ ذلك التاريخ يأخذ في الأغلب الأعم مفهوم الزينة والزخرفة اللفظية ، وقد كان قبل ذلك بحثاً دائباً بالصورة واللغة لاستجلاء المعاني واكتشافها ونقلها إلى الملتقي حية مشرقة .

و - يحى بن حمزة العلوي (ت . ٧٤٩هـ) :

كان يمكن أن أعرض هنا لمصطلح البديع كما فهمه كل من حازم القرطاجني (ت. ٦٤٨هـ) ، وابن البناء المراكشي العددي (ت. ٧٢١هـ) ، وأبي محمد القاسم السلجماسي (ت. ٧٣٠هـ) وثلاثتهم يمثلون اتجاهاً بلاغياً متميزاً يحفل بالبديع بوصفه صنعة أو علماً بصنعة يتوصل بها إلى بلوغ البيان ؛ إلا أنني لم أعثر على مفهوم محدد للبديع الذي بدا في مؤلفات هؤلاء البلاغيين ممتزجاً امتزاجاً تاماً بعلمي المعاني والبيان ، ومتداخلاً مع علوم وفنون أخرى نقدية وفلسفية منها ما يتعلق بصناعة الشعر ، ومنها ما يختص بصناعة البلاغة والبديع . وها هوذا ابن البناء يقول : «فصناعة البديع ترجع إلى صناعة القول ودلالته على المعنى المقصود ، ومستندها علم البيان» (٧٤). ولا يبتعد عنه السجلماسي حين يقرر أن الهدف من وضعه كتاب «المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع» هو «إحصاء قوانين أساليب النظوم التي تشتمل عليها الصناعة الموضوعة لعلم البيان وأساليب البديع» (٧٥).

قلت كان يمكن أن أناقش مفهوم البديع عند هذا الثلاثي البلاغي الفلسفي ولما لمْ أعثر في مؤلفاتهم على مفهوم محدد له - آثرت أن أتحدث عن بلاغي آخر كبير وهو يحى

ابن حمزة العلوي صاحب كتاب «الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز» الذي نجد البديع عنده يتخذ مكانة مرموقة ويتبوأ درجة عليا بين العلوم الأدبية والبلاغية تربأ به عن أن يكون مجرد زخرف وزينة مثلما حكم عليه القزويني .

قال العلوي : «اعلم أن هذا الفن من التصرف في الكلام مختص بأنواع التراكيب ، ولا يكون واقعاً في المفردات ، وهو خلاصة علم المعاني والبيان ومصاص سكّرهما » [٧٦]. ويبين منزلة هذا العلم فيجعله خلاصة ما يُنتهى إليه بعد معرفة علوم أخرى ، ويصبح البديع عند العلوي ، في كونه تابعاً للفصاحة والبلاغة ، التاجَ الذي يُزين الكلام ويجمله ، يقول : «وعلم البديع هو تابع للفصاحة والبلاغة ، فإذن هو صفْو الصَّفو ، وخلاص الخلاص ، وبيان ذلك ، هو أن العلوم الأدبية بالإضافة إلى حاجته إليها ، وترتبه عليها على خمس مرات ، كل واحدة منها أخص من الأخرى ، وهو الغاية التي تنتهى إليها كلها » [٧٧].

وهذه العلوم الأدبية الخمسة هي : علم اللغة ، وعلم التصريف ، وعلم الإعراب ، وعلم المعاني وعلم البيان ، وهي مرتبة بحسب الأهمية على شكل هرم من الأسفل إلى الأعلى «فكل منها يأتي في الرتبة التي تعلو سابقه لخصوصية يفتقدها الأول ، فإذا انتهينا إلى البديع - وهو ما لا نصل إليه إلا بعد إحراز ما سلف من العلوم الأدبية - حُزنا خلاصتها وصفوها ونقاءها ، فهي - العلوم الأدبية - وصْلة إلى البديع ، وهو منتهى أمرها وغاية شوطها » [٧٨].

وهذه المكانة التي يحظى بها البديع عند العلوي لا تضاهيها إلا المكانة التي يحظى بها هذا العلم عند ابن البناء المراكشي حين جعله أداة البيان الذي يمكن الأفراد من التعبير عن زفكارهم ومكنون صدورهم كل بحسب درجة ارتقائه في السلم الاجتماعي من حيث العلم والثقافة : «ولذلك يكون البيان عند الخاصة بالكلام البديع ويكون عند العامة بكلامها المبني على غير اللغة وعلى غير الإعراب» [٧٩].

ويقدم العلوي تعريفاً لمفهوم البديع في اللغة لا يختلف عما جاء في المعاجم إلا أن دلالته واحدة غير متعددة ، فالبديع «هو الموجد بالقدرة لا على جهة الاحتذاء ؛ فالمبدئ والمبدع سيان في أن كل واحد منهما حاصل من غير مثال سابق ولا احتذاء متقدم...» (٨٠). ثم يحدد موضوع هذا العلم ومجال اهتمامه فهو يدرس «مايعرض لجوهر اللفظ من الألقاب بحسب تأليفه بصرف النظر عن الدلالة المعنوية ، لأن دلالة اللفظ المعنوية تكون تابعة للفظ بحسب لقبه ؛ وهو ينقسم إلى قسمين : قسم يتعلق بالفصاحة اللفظية وقسم آخر يتعلق بالفصاحة المعنوية» (٨١).

وأما طبيعة هذا العلم فتتجلى في أنه أمر عارض لتأليف الألفاظ وصوغها وتنزيلها على هيئة تعجب الناظر وتشوق القلب والخاطر (٨٢). وأما فائدته وخلاصة جوهره فتتمثل - كما يراها العلوي - «في التصرف في تأليف الكلام ونظمه وترديده بين الفصيح والأفصح ، والأقبح والأحسن» (٨٣).

ولكن الشئ اللافت للنظر في حديث العلوي عن البديع هو كونه ربط البديع بالمجاز في جانبه الاستعاري ، وهذا ما لم يقل به أحد من البلاغيين ؛ فالبديع في البلاغة - بحسب رأيه - عبارة عن الكلام المؤلف على جهة الإسناد المجازي من حيث الاستعارة» (٨٤).

وبناء عليه يصبح كل بديع مجازاً ، وليس كل مجاز بديعاً ، ولا دخل للبديع فيما كان جارياً على الحقيقة ، ولا يكون البديع بديعاً إلا إذا كان كلاماً مؤلفاً . أما الكلام المفرد فلا دخل للبديع فيه ؛ وكذلك فلا يعد «الشبه المظهر» من البديع لأنه ليس من المجاز... (٨٥).

هذه الآراء الطريفة حول مفهوم البديع وحقيقته البيانية ينفرد بها العلوي ويمتاز عن غيره من علماء البلاغة الذين عاصروه أو عاشوا قبله . غير أن الأهمية التي يوليها

للاستعارة - وهي عماد البديع - تذكرنا بتلك الأهمية التي أولاها إياها الإمام عبد القاهر الجرجاني . وإنما لابد أن نسجل للعولي هذه الإضافة الكبيرة المتمثلة في بنائه البديع على الاستعارة لا على الحقيقة .

ويبدو أن العلوي قد توجه بالبديع هذه الوجهة - أي بناء البديع على الاستعارة - حين رجع بالظاهرة البديعية إلى بدايات نشأتها ؛ حيث كانت كل النماذج الشعرية التي شدت انتباه البلاغيين والنقاد ، وعُدت من البديع تقوم على الاستعارة . وقد أشرنا إلى أن الجاحظ وابن المعتز وأبا هلال قد عرضوا في مؤلفاتهم كثيراً من صورها ؛ كما حفل بها عبد القاهر الجرجاني احتفاء كبيراً ؛ فالاستعارة بحكم طبيعتها التخييلية المتميزة ، ويكونها وجهاً من الوجوه البديعية الشائعة ، كانت وما تزال تغلب على أساليب التعبير الفني في الأدب العربي منذ القديم إلى اليوم .

والخلاصة أن النقاد والبلاغيين القدامى فهموا البديع على أنه ضرب من أساليب التعبير الشعري المبتكرة ، جاء بها المحدثون ؛ ولكن هذه الأساليب لم يخل منها شعر الأقدمين . هكذا يرى ابن المعتز ومن أيده ؛ وأما ابن البناء المراكشي ويحي بن حمزة العلوي ومن دار في فلكهما فيرون أن البديع - وإن لم يضعوا له تعريفاً - هو أقصى ما يمكن أن يدركه الشاعر أو الناثر من أسمى أساليب التعبير وألوان فنون القول ، وعندهم أن القرآن الكريم هو الصورة المثلى التي يتجلى فيها البديع بوصفه عمود أساليب البلاغة ومنتهى العلوم الأدبية وخلاصة علمي المعاني والبيان .

(ز) مفاهيم معاصرة للبديع :

إن هذه الجهود المتفاوتة التي بذلها بعض النقاد والبلاغيين القدامى في سبيل وضع حد للبديع يحفظ له بعده الفني ووظيفته التعبيرية وقيمته الجمالية لم تؤت ثمارها ، واندثرت أمام صرامة الحد الجامع المانع «الذي نزل فيها القزويني ، والقاضي بأن البديع لا

يعدو أن يكون زينة وتحسيناً للكلام يعمد إليه الشاعر أو الناثر بعد أن يكشف عن المعنى ويبين عنه بما يطابقه من الألفاظ الدالة عليه والمعبرة عن المقصود منه . وكما هو معروف ، فقد ساد مفهوم القزويني ، وتبناه معظم الدارسين والمصنفين في البلاغة والبديع ، ولم يزيدوا عليه أو يتجهوا به وجهة جديدة منذ عهده ، بل منذ عهد السكاكي الذي نظر إلى البديع على أنه وجوه مخصوصة يصار إليها لقصد تحسين الكلام .

وفي العصر الحديث روجع علم البديع ضمن ما عرف بمحاولة إحياء البلاغة والبيان ، وربط بفن الأسلوب الأدبي ، بل اعتبر عنصراً من عناصره الجمالية المؤثرة . وقد بدا الاهتمام واضحاً بفنون البديع وألوانه المختلفة ، وأجريت دراسات تطبيقية على النصوص الشعرية والنثرية في ضوء نظرية الأسلوب ، وحظي البديع بمكانة مرموقة بوصفه أداة للتعبير وظاهرة صوتية وموسيقية متميزة لا تكاد تخلو منها قصيدة شاعر أو مقالة كاتب أو خطبة إمام ! .

وقد نص أحد الباحثين على أن كتاب «البلاغة» الذي ألفه الأستاذان مصطفى أمين وعلي الجارم يُعد من أحسن الكتب المؤلفة في فنّ البيان العربي في القرن العشرين على الرغم من أنه ألف لغاية تعليمية ؛ وقال بأنه «يمكن أن نعده حلقة اتصال بين ما استقرت عليه البلاغة ، وما يرجى أن يكون لها من بعث وحياة وازدهار» [٨٦]. كما أشار بعضهم إلى أهمية هذا الكتاب وقيمته الأدبية والبلاغية والعلمية [٨٧].

والذي يهمنا نحن في هذا الكتاب هو تعريف صاحبيه لمفهوم البديع وتحديد موضوعه حيث وصفاه بأنه «دراسة لا تتعدى تزيين الألفاظ أو المعاني بألوان بديعية من الجمال اللفظي أو المعنوي ، ويسمى العلم الجامع لهذه المباحث بعلم البديع» [٨٨]. والحقيقة أن هذا التعريف لم يقدم لنا شيئاً ذا بال سوى تأكيده على عنصر «الجمالية» وطرحه فكرة المطابقة، وبذلك يكون تعريفاً متهماً بالتقصير عن اللحاق بتعاريف القدامى التي سقناها قبل قليل.

ونضيف إلى هذا الكتاب كتابين آخرين اعتُبر كلاهما عمدة في بحث البلاغة العربية وتوجيهها وجهة جديدة ترتبط بالأسلوب ، وهما «فن القول» للأستاذ أمين الخولي ، و«الأسلوب» لأحمد الشايب ؛ وقد ظهر فيهما البديع متصلاً اتصالاً وثيقاً بالأسلوب ، فهو من أخص خصائصه . وبينما بحثه الشايب في إطار جمالية الأسلوب الأدبي ، بحثه الخولي في إطار اللفظة من حيث جرسها ، وحسن أدائها «لمعناها بتأثير الرنين الصوتي في الجناس، والسجع ، والترصيع ، والتصريع ورد العجز على الصدر ، ولزوم ما لا يلزم»[٨٩]؛ وفي إطار الصورة التعبيرية بهدف تبيان أثر اختلافها في التأثير والقوة مثل التشبيه ، والاستعارة ، والمجاز ، والكناية ، والتجريد ، والقلب ، وأسلوب الحكيم والمبالغة ... والرمز ، والإيماء ، والإلغاز ، والتورية ، والاستخدام ... »[٩٠] .

وقد نال البديع عند هذا الأخير حظاً كبيراً من العناية والاهتمام ، أحسب أنه كان له أثر في لفت أنظار الباحثين المعاصرين إلى مراجعة هذا الفنّ والبحث في ألوانه المتنوعة واستثمارها في بحوثهم التطبيقية على النص الشعري ضمن منظور أسلوبي شامل . ونشير هنا إلى أنموذجين معاصرين من الدراسات [*] سارا في هذا الاتجاه ؛ الأول الدراسة الوصفية الشيقة التي أنجزها الدكتور محمد الهادي الطرابلسي وقصرها على «خصائص الأسلوب في الشوقيات» والثاني البحث النظري التطبيقي الذي أنجزه محمد العمري بعنوان «تحليل الخطاب الشعري : البنية الصوتية في الشعر - الكثافة - الفضاء - التفاعل» . والباحثان وإن كانا قد صبّا جهودهما على البنية والأسلوب في علاقتهما بالبلاغة والعلوم اللسانية الحديثة ؛ فإنهما أوليا عناية فائقة لفنون البديع ، واستثمرا مصطلحاته ووظفاها توظيفاً علمياً موفقاً .

وقد أحصيت من ألوان البديع ومصطلحاته عند الباحث الأول أكثر من أربعين لوناً ، بينما عددت للثاني ما يزيد عن ستين . وعثرت عند الأول على تعريف طريف للبديع أحب أن أختم به هذه الدراسة .

يعرف الدكتور محمد الهادي الطربلسي البديع بأنه «يدرس فيه عموم الكلام نثره وشعره ، ويتسع الدرس فيه إلى كل ضروب الموسيقى المطبقة غير المشروطة ، كما يتسع فيه الدرس إلى الحركة حتى إذا لم تكن مولدة موسيقى معينة» [٩١].فهذا الفهم لطبيعة البديع ينبني على كونه يشكل عنصراً أساساً في التعبير الأدبي ، وهو ميزة من ميزات الأسلوب وخاصة من خصائصه .

وهكذا - كما يقول حمادي صمود - يصبح «البديع سواء فهمناه بمعنى جديد أو بمعنى «الصورة» هو أخص خصائص الأدب» [٩٢] وليس البحث في أنواع البديع وفنونه في النص الأدبي - على هذه الحال - سوى بحث في أساليب التعبير وخصائصها الجمالية والبنائية والوظيفية ؛ وهذا ما شكل منهجاً نقدياً متميزاً لدى البلاغيين القدامى يمكن أن نطلق عليه المنهج البديعي في نقد الشعر الذي بدأ مع عبد الله بن المعتز في مقابل مناهج أخرى مغايرة كالمنهج اللغوي ، والنحوي ، والعروضي ... وكلها مناهج تعالج النص الأدبي من وجهة نظر مخصوصة .



الهوامش

١ - التفكير البلاغي عند العرب أسسه وتطوره إلى القرن السادس الهجري (مشروع قراءة) . تأليف حمادي صمود ، منشورات الجامعة التونسية ، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ، ١٩٨١ ، ص ٦١١ .

٢ - نفسه ، ص ٦١١ .

٣ - البلاغة تطور وتاريخ ، د. شوقي ضيف ، ط ٦ ، دار المعارف ، ج .م .ع ، ١٩٨٣ ، ص ٥٦ .

٤ - الصبغ البديعي في اللغة العربية ، د. أحمد إبراهيم موسى ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٤٢ .

٥ - نفسه ص ٦١ .

٦ - البيان والتبيين ، عمرو بن بحر الجاحظ ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون ، ط ٣ ، مطبعة دار التأليف بالمالية ، مصر ، ١٩٦٨ ، ص ٥٦ .

٧ - علم البديع والبلاغة عند العرب ، كراتشو فسكي ، ترجمة وتقديم محمد الحجيلي ، ط ١ ، دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٣ ، ص ٦٧ .

٨ - نفسه ، ص ٦٨ .

٩ - النظريات اللسانية والبلاغية عند الجاحظ من خلال «البيان والتبيين» ، محمد الصغير بناني ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ١٩٨٣ ، ص ٣٣٠ .

١٠ - نفسه ، ص ٣٤٣ .

١١ - نفسه ، ص ٣٤٣ .

١٢ - النظريات اللسانية والبلاغية ، ص ٣٣٠ - ٣٤٧ .

١٣ - نفسه ، ص ٣٣٥ .

١٤ - يتبين للدارس أن جميع هذه الأمثلة الشعرية التي أوردها الجاحظ في الجزء الرابع البيان (من ص ٤٨ إلى ص ٦٨) وفي الجزء الثالث من الحيوان (من ص ٥٢ إلى ٦٨) تدور كلها حول محور البديع . وانظر : النظريات اللسانية والبلاغية ، ص ٦٦ .

١٥ - النظريات اللسانية والبلاغية ، ص ٣٣٥ وما بعدها .

١٦ - التفكير البلاغي عند العرب ، ص ١٦٩ .

١٧ - فن البديع ، د٠ عبد القادر حسين ، دار الشروق ، القاهرة ، د . ت ، ص ٤١ .

١٨ - كتاب البديع ، تصنيف عبد الله بن المعتز ، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهرس اغناطيوس مراتشكوفسكي ، ط ٢ ، دار المسيرة ، بغداد ، ١٩٧٩ ، ص ١ .

١٩ - نفسه ، ص ٥٨ .

٢٠ - نفسه ، ص ٣ .

٢١ - نفسه ، ص ٥٨

٢٢ - مناهج بلاغية ، د٠ أحمد مطلوب ، ط ١ ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٣ ، ص ١٢٨ .

٢٣ - نفسه ، ص ١٢٨ .

٢٤ - الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي ، الولي محمد ، ط ١ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٠ ، ص ٣٦ .

٢٥ - البيان العربي : دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى ، د٠ بدوي طبانة ، ط ٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ١٢٨ .

٢٦ - البلاغة تطور وتاريخ ، ص ٥٧ .

٢٧ - نفسه ، ص ٢٩ .

٢٨ - نفسه ، ص ٣١ .

٢٩ - التفكير البلاغي عند العرب ، ص ٣٧٥ .

٣٠ - كتاب البديع ، ص ٥٧ .

٣١ - العمدة في صناعة الشعر ونقده ، ابن رشيق القيرواني ، تحقيق وشرح د٠ مفيد محمد قميحة ، ط ١ ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣ ، ص ١٨٤ .

٣٢ - البلاغة تطور وتاريخ ، ص ٧٥ .

٣٣ - الموجز في تاريخ البلاغة ، د٠ مازن المبارك ، دار الفكر ، د٠ ت ، ص ٦٨ .

٣٤ - التفكير البلاغي عند العرب ، ص ٣٧٦ .

٣٥ - التفكير البلاغي عند العرب ، ص ٣٨٩ .

٣٦ - الموجز في تاريخ البلاغة ، ص ٧٤ .

٣٧ - علم البديع والبلاغة عند العرب ، ص ٦٨ .

٣٨ - الموجز في تاريخ البلاغة ، ص ٧٣ .

٣٩ - الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي ، ص ٣٧ .

٤٠ - البيان العربي - دراسة في تطور الفكرة ، ص ١٣٤ .

٤١ - منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، حازم القرطاجني ، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ، ط ٢ ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٨٩ .

٤٢ - معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، ج ١ ، دار الفكر ، ١٩٧٩ ، ص ٢٠٩ .

٤٣ - نفسه ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

٤٤ - لسان العرب ، لابن منظور ، دار صادر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، د . ت ، مج ٨ (بدع) ، ص ٦ .

٤٥ - نفسه (بدع) ، مج ٨ ، ص ٦ .

٤٦ - نفسه (بدع) ، مج ٨ ، ص ٦ .

٤٧ - لسان العرب ، (بدع) ، ص ٦ .

٤٨ - نفسه (بدع) ، ص ٦ .

٤٩ - القاموس المحيط ، الفيروز آبادي ، ط ١ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩١ ، ج ٣ ، ص ٧ .

٥٠ - نفسه ، ص ٧ .

٥١ - نفسه ، ص ٧ .

٥٢ - معجم مقاييس اللغة ، ج ١ ، ص ٢١٠ .

٥٣ - مناهج بلاغية ، ص ١٦٤ .

٥٤ - نفسه ، ص ١٦٤ .

٥٥ - الصبغ البديعي ، ص ٦١ .

٥٦ - علم البديع والبلاغة عند العرب ، ص ٦٨ .

٥٧ - كتاب البديع ، ص ٥٨ .

٥٨ - نفسه ، ص ٥٧ .

٥٩ - نفسه ، ص ٥٨ .

٦٠ - نفسه ، ص ٥٨ .

٦١ - كتاب البديع ، ص ٥٨ .

٦٢ - نقد الشعر ، أبو الفرج قدامة بن جعفر ، تحقيق وتعليق الذكتور عبد المنعم خفاجي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، د . ت ، ص ١٠٥ .

(*) هذه الأبواب هي : ١ - الاستعارة ، ٢ - التجنيس ، ٣ - المطابقة ، ٤ - رد أعجاز الكلام على ماتقدمها ، ٥ - المذهب الكلامي . انظر : كتاب البديع ، ص ٥ و ٢٥ و ٣٦ و ٤٧ و ٥٣ على الترتيب .

٦٣ - نفسه ، ص ١٦٠ ، وبيتا الرماح بن ميادة هما :

ألم تك في يمنى يديك جعلتني ... فلا تجعلني بعدها في شمالكا

ولو أنني أذنبت ما كنت هالكا ... على خصلة من صالحات مهالكا

٦٤ - البلاغة تطور وتاريخ ، ص ٩٢ .

٦٥ - نقد الشعر ، ص ١٥٢ .

٦٦ - نفسه ، ص ٦٨ .

٦٧ - العمدة في صناعة الشعر ونقده ، ص ١٨٣ .

٦٨ - نفسه ، ص ١٨٤ .

٦٩ - نفسه ، ص ١٨٤ .

٧٠ - نفسه ، ص ١٨٣ .

٧١ - مفتاح العلوم ، أبو يعقوب السكاكي ، ضبط وتعليق نعيم زرزور ، ط ٢ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٧ ، ص ٤٢٣ .

٧٢ - نفسه ، ص ٤٢٣ .

٧٣ - التلخيص في علوم البلاغة ، جلال الدين القزويني ، شرح عبد الرحمن البرقوقي ، ط ٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٣٢ ، ص ٣٤٧ .

٧٤ - الروض المريع في صناعة البديع ، ابن البناء المراكشي العددي ، تحقيق : رضوان بنشقرون ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٨٥ ، ص ٨٩ .

٧٥ - المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع لأبي محمد القاسم السجلماسي ، تقديم وتحقيق : علال الغازي ، ط ١ ، مكتبة المعارف ، الرباط ، المغرب ، ١٩٨٠ ، ص ١٨٠ .

٧٦ - كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، يحى بن حمزة العلوي ، طبعة المقتطف ، نشر مؤسسة النصر ، تهران ، ١٣٤٨هـ ، ج ٣ ، ص ٣٤٧ .

٧٧ - نفسه ، ص ٣٤٧ .

٧٨ - فن البديع ، ص ١٣ .

٧٩ - الروض المريع في صناعة البديع ، ص ٨٨ .

٨٠ - كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، ج ٣ ، ص ٢٠٦ .

٨١ - نفسه ، ج ٢ ، ص ٣٥٤ .

٨٢ - نفسه ، ج ٢ ، ص ١٨٩ .

٨٣ - نفسه ، ص ١٨٩ .

٨٤ - نفسه ، ص ٢٠٦ .

٨٥ - نفسه ، ص ٢٠٧ .

٨٦ - البيان العربي ، دراسة في تطور الفكرة البلاغية ، ص ٣٧٥ .

٨٧ - نفسه ، ص ٤٢١ .

٨٨ - البلاغة الواضحة ، البيان والمعاني والبديع ، علي الجارم ومصطفى أمين ، ط ١٧ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤ ، ص ٢٦٣ .

٨٩ - نقلا عن : البيان العربي ، دراسة في تطور الفكرة البلاغية ، ص ٤٢١ .

٩٠ - نفسه ، ص ٤٢١ .

٩١ - خصائص الأسلوب في الشوقيات ، د. محمد الهادي الطرابلسي ، منشورات الجامعة التونسية ، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ، ١٩٨١ ، ص ٢٠ .

٩٢ - التفكير البلاغي عند العرب ، ص ٢٤٧ .

(*) الدراسات التي حاولت أن تنهض بالبديع وتعيد إليه الاعتبار كممارسة إبداعية على مستوى الأسلوب وجماليات التعبير الأدبي كثيرة .

المصـــادر والمراجع

١ - البلاغة تطور وتاريخ ، د. شوقي ضيف ، ط ٦ ، دار المعارف ، ج . م . ع ، ١٩٨٣ .

٢ - البلاغة الواضحة - البيان والمعاني والبديع ، علي الجارم ومصطفى أمين ، ط ١٧ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٤ .

٣ - البيان والتبيين، عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط٣، مطبعة دار التأليف بالمالية، مصر، ١٩٦٨.

٤ - البيان العربي : دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها البكرى ، د. بدوي طبانة ، ط ٤ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٨ .

٥ - التفكير البلاغي عند العرب ، أسسه وتطوره إلى القرن السادس الهجري (مشروع قراءة) ، تأليف حمادي صمود ، منشورات الجامعة التونسية ، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ، ١٩٨١ .

٦ - التلخيص في علوم البلاغة ، جلال الدين القزويني ، شرح عبد الرحمن البرقوقي ، ط ٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٣٢ .

٧ - خصائص الأسلوب في الشوقيات ، د. محمد الهادي الطرابلسي ، منشورات الجامعة التونسية ، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية ، ١٩٨١ .

٨ - الروض المريع في صناعة البديع ، ابن البناء المراكشي العددي ، تحقيق : رضوان بنشقرون ، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء ، المغرب ، ١٩٨٥ .

٩ - الصبغ البديعي في اللغة العربية ، د. أحمد إبراهيم موسى ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ، ١٩٦٨ .

١٠ - الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي ، الولي محمد ، ط ١ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩٠ .

١١ - علم البديع والبلاغة عند العرب ، كراتشكو فسكي ، ترجمة وتقديم : محمد الحجيلي ، ط ١ ، دار الكلمة للنشر ، ١٩٨٣ .

١٢ - العمدة في صناعة الشعر ونقده ، ابن رشيق القيرواني ، تحقيق وشرح : د. مفيد محمد قميحة ، ط ١ ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٣ .

١٣ - فن البديع ، د. عبد القادر حسين ، دار الشروق ، القاهرة ، د . ت .

١٤ - القاموس المحيط ، الفيروز آبادي ، ط ١ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٩١ .

١٥ - كتاب البديع ، تصنيف عبد الله بن المعتز ، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهرس اغناطيوس كراتشكوفسكي ، ط ٢ ، دار المسيرة ، بغداد ، ١٩٧٩ .

١٦ - كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، يحى بن حمزة العلوي ، طبعة المقتطف ، نشر مؤسسة النصر ، تهران ، ١٣٤٨هـ .

١٧ - لسان العرب ، لابن منظور ، دار صادر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، د . ت .

١٨ - معجم مقاييس اللغة ، أحمد بن فارس ، تحقيق : عبد السلام محمد هارون ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، مصر ، ١٩٧٩ .

١٩ - مفتاح العلوم ، أبو يعقوب السكاكي ، ضبط وتعليق : نعيم زرزور ، ط ٢ ، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٧ .

٢٠ - المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع لأبي محمد القاسم السجلماسي ، تقديم وتحقيق : علال الغازي ، ط ١ ، مكتبة المعارف ، الرباط ، المغرب ، ١٩٨٠ .

٢١ - منهاج البلغاء وسراج الأدباء ، حازم القرطاجني ، تقديم وتحقيق : محمد الحبيب بن الخوجة ، ط٢، دار الغرب الإسلامي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨١ .

٢٢ - الموجز في تاريخ البلاغة ، د. مازن المبارك ، دار الفكر ، د . ت .

٢٣ - النظريات اللسانية والبلاغية عند الجاحظ من خلال «البيان والتبيين» ، محمد الصغير بناني ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ١٩٨٣ .

٢٤ - نقد الشعر ، أبو الفرج قدامة بن جعفر ، تحقيق وتعليق : الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، د . ت .

الدولة التيمورية
بعد تيمورلنك
٨٠٧-٩٠٦هـ / ١٤٠٥-١٥٠٠م
(دراسة سياسية)

د. علاء محمود قداوي

قسم التاريخ

كلية الآداب

جامعة الموصل

الدولة التيمورية بعد تيمورلنك
٨٠٧ - ٩٠٦ هـ/ ١٤٠٥ - ١٥٠٠م
« دراســة سياسيــة »

د. علاء محمود قداوي

قسم التاريخ - كلية الآداب

جامعة الموصل

مقدمـــة :

لقد لعبت الدولة التيمورية على عهد تيمورلنك أدواراً تاريخية مهمة في أحداث المشرق الإسلامي، وتفاعلت هذه الدولة على عهد خلفاء تيمور كأحد أبرز الأطراف في صراعات إقليمية عدة، وقاد بعض زعمائها محاولات من أجل إعادة ميزان القوى في المنطقة لصالحهم عن طريق ترسيخ وحدة البلاد التي كانت قد اختلت أعقاب وفاة تيمور سنة (٨٠٧ هـ/ ١٤٠٥م) وتحجيم القوى السياسية الخارجية، لا سيما التركمانية التي كانت قد انتزعت أقاليم سبق لتيمور أن ضمها لدولته.

ومع أن بعض هؤلاء الزعماء كشاهرخ بن تيمور- الذي حكم من سنة ٨٠٩-٨٥٠هـ/ ١٤٠٧-١٤٤٦م - قد أعاد هذا التوازن، وحقق أرجحية لمصلحة بلاده على حساب القره قوينلو - ذوي الخراف السود - الذين دانوا بالتبعية له على عهد زعيمهم جهانشاه، كما أفلح في إبقاء الاق قوينلو - ذوي الخراف البيض - تابعين له. فإن خلفاءه عجزوا عن الحفاظ على ما حققه لهم من مكاسب بحيث أن نتائج المجابهة التيمورية على عهد ابن سعيد - الذي حكم من سنة ٨٥٥-٨٧٣هـ/ ١٤٥٢ - ١٤٦٨م - مع الآق قوينلو الذين كانوا قد اسقطوا دولة القره قوينلو سنة ٨٧٣هـ/١٤٦٨م قد قررت نهائياً الارجحية الآق

قوينلوية في ميزان القوى في المنطقة حتى زوال التيموريين في مطلع القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.

اعتمدت الدراسة على مصادر ومراجع متنوعة عربية وفارسية وتركية وإنجليزية خدمت البحث كثيراً في مجال الموضوعات التي اشتملت عليها الدراسة، وهي :

أولاً : الحرب من أجل الزعامة.

ثانياً : شاهرخ وتوسيخ كيان دولته.

ثالثاً : انهيار الدولة التيمورية.

تمهيد :

شهدت بلاد ما وراء النهر في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي موجه من الاضطرابات السياسية سببها التنافس السياسي بين أحفاد جنكيز خان على السلطة القاآنية على امبراطورية المغول، وعلى الرغم من تمكن الجغتائيين من حسم الصراع لصالحهم عندما انتزع الغو حفيد جغتاي بن جنكيز خان القاءانية من ابن عمه اريق بوكا سنة ٦٥٩هـ/١٢٥١م [١]، غير أنهم لم يتمكنوا من إيقاف التدهور الاقتصادي والاجتماعي للبلاد بسبب كثرة الغزوات المسلحة للقبائل البدوية المغولية أو المغولية المتتركة التي كثيراً ما كانت تتمرد على السلطة الحاكمة بغية الحصول على مكاسب سياسية أو الاستئثار بخيرات المناطق المتحضرة [٢].

ومع أن القأن كبيك (٧١٨-٧٢٦هـ/١٣١٨-١٣٢٦م) حاول الحد من هجمات هؤلاء عن طريق توطينهم غير أن محاولته قوبلت بعداء شديد من قبَل الكثير من القبائل البدوية التي اعتبرت إجبارها على التوطين خروجاً على الياسا [٣] دستور جنكيز خان، ولهذا واصلت الاضطرابات، وكانت سبباً لمقتل الخان ترماشيرين (٧٢٦-٧٣٤هـ/١٣٢٦-١٣٣٤م) [٤] وبمقتله انفرط عقد وحدة البلاد، فأخذ كل أمير يتولى إدارة المنطقة التي

اقطعت له مع قبائله دون الرجوع إلى خانات الجغتائيين الضعاف الذين كانوا قد تعاقبوا على حكم البلاد بعد ترماشيرين [٥]، فسيطر بايزيد أمير قبيلة جلاتر على مدينة خجندة وتوابعها، واستولى حسين أمير قبيلة أرلان على شمال أفغانستان، أما حاجي برلاس وابن اخته تيمور فاختصا بولاية كشكاد ريا وتوابعها مع قبيلتهما برلاس [٦]. وبذلك تكون أخبار تيمور قد بدأت تظهر على مسرح الأحداث السياسية لبلاد ما وراء النهر.

أتاح ظهور توغلق تيمور حاكم منغولستان بجيشه غازياً بلاد ما وراء النهر وفرار حاجي برلاس زعيم قبيلة برلاس الفرصة لتيمور لتبؤ زعامة قبيلته، فقد قرر الدخول في طاعة توغلق تيمور، فرحب به هذا ومنحه حكم كشكدداريا [٧].

استغل تيمور حكمه لكشكداريا لتقويض أركان دولة توغلق تيمور، وأخذ يقوي من أركان حكمه بتحالفات قبلية، وما أن شعر بقوته حتى خرج عن طاعة توغلوق وأصبح حاكماً مستقلاً لمنطقته [٨]، وبدأ يوسع من مناطق نفوذه فآلت سمرقند لحكمه [٩] ثم مد نفوذه على مدينة بلخ [١٠]، وفي سنة ٧٦٥هـ/١٣٦٤م حقق أهم انتصاراً له، إذ سحق جيشاً قوامه (٣٠) ألف فارس يقوده الياس خواجه نائب توغلق تيمور على بلاد ما وراء النهر وقراره إلى منغولستان [١١]، وبهذا الانتصار غدا تيمور سيداً بلا منازع على بلاده، واتخذ من سمرقند حاضرة له. كما اختار أميراً من سلالة جغتاى بن جنكيز خان اسمه سيوغتميش ونصبه خاناً صورياً على البلاد بهدف كسب القبائل المتعلقة بالجغتائيين [١٢].

إن طموحات تيمور في أن يكون الحاكم الكبير، واعتقاده «أن الربع المعمور بأجمعه لا يستحق أن يتنازع من أجله سلطانان» [١٣]، واستشعاره بشدة عمق الرغبة لدى أمرائه للقيام بالغارات الناجحة من أجل الغنائم لتحسين أوضاع بلادهم الاقتصادية المتردية، وكانت وراء اندفاعه ليستعيد كامل أراضي الامبراطورية المغولية التي خلفها جنكيز خان، واعتبر نفسه وريثاً لها، فكان يضرم نيران الحروب سنوياً في طول البلاد وعرضها من موسكو إلى نهر الكنج في بلاد الهند حتى بلاد الشام غرباً [١٤]. وبعد أن أحكم سيطرته

على معظم بلاد إيران والعراق وآسيا الصغرى وشمال الهند والقوقاز الجنوبية توجه بحملة لاحتلال الصين، وأعد لها مائتي ألف جندي في نهاية عام ٨٠٧هـ/١٤٠٥م، ولكن الأقدار شاءت أن لا يحقق هدفه من هذه الحملة، فقد توفي في ١٧ شعبان سنة ٨٠٧هـ/١٤٠٥م وهو في طريقه إلى الصين[١٥]. وكانت وفاته بداية لمرحلة جديدة من الفوضى التي عمت البلاد بسبب الحروب التي نشبت بين أمراء بيته من أجل الزعامة.

أولاً : الحرب من أجل الزعامة :

لم يكد تيمور يوسد الثرى في سمرقند، حتى انطلق ورثته يتحاربون من أجل الزعامة، وكان أولاده جميعاً قد ماتوا في حياته باستثناء شاهرج الذي كان قد عينه حاكماً على خراسان لأهمية هذا الإقليم، وكان قد نصب في حياته أيضاً حفيده بير محمد بن جهانكير حاكماً للهند وكابل ووريثاً له [١٦].

والواقع أن أمراء البيت المالك وأمراء الجيش الذين كانوا يتسابقون لتنفيذ أوامر تيمور في أثناء حياته كانوا أول من رفع راية العصيان وأبوا الاعتراف لأى شخص بالسلطة مبتدئين بذلك الحرب من أجل تركة تيمور[١٧]. فقد أفسح غياب وريث العرش بير محمد وشاهرج عن سمرقند في أثناء وفاة تيمور المجال للسلطان خليل ميرزا بن ميرانشاه بن تيمور وكان شاباً في الحادية والعشرين من عمره أن ينطلق من طشقند إلى سمرقند ليرتقي عرش جده بعد أن اشترى بالمال ذمم الرجال الذين كانوا يعملون على تنفيذ وصية تيمور [١٨].

لم تستقم أحوال السلطان خليل في سمرقند لكونه لم يكن بذاك الزعيم الذي يستطيع أن يمسك بخيوط الأقسام المختلفة للامبراطورية التيمورية الواسعة الأطراف التي كان قد أمسكها جده بصلابته، إذ سرعان ما بدأت حركة التمردات ضده لا سيما بعد أن أوقع بأتباع جده القدامى وأبعدهم عن البلاط فخلف لنفسه بصنيعه هذا عدداً كبيراً من

الأعداء ابتداءاً من الأميرين خدا داد وشيخ نور الدين اللذين كانا أول من ثار عليه واستوليا على إمارة تركستان وجزء من فرغانة، وسرعان ما أعلنت بعض قبائل البدو المغولية في الصحراء استقلالها عنه. كما أن بير محمد قد زحف في سبيل تأكيد حقه في العرش بجيش كبير نحو سمرقند مهدداً مركز السلطان خليل فيها، ومع أن السلطان خليل تمكن من أن يلحق هزيمة قاسية ببير محمد الذي ما لبث بعد حين أن قتل غيلة من قبل وزيره بير علي تازي سنة ٨٠٩هـ/١٤٠٦-١٤٠٧م فإن الأميرين الثائرين خدا داد وشيخ نور الدين كان قد وسعا من دائرة نفوذهما بعد أن انضم إليهما جملة من الأمراء الذين نهضوا معهما في قوة كبيرة للزحف على سمرقند [١٩].

وبهدف التصدى للقوى الزاحفة سيّر السلطان خليل جيشاً للقاء هؤلاء الثائرين، ولكن قائد جيشه أرغون شاه والله داد كانا قد اتفقا مع العدو في السر على خيانة سلطانهم الذي وقع في أسر خدا داد وأرغم على التنازل عن العرش لتسقط سمرقند من ثم بيد خدا داد [٢٠].

عاشت بلاد ما وراء النهر بسبب هذه الحروب حالة من الفوضى والاضطراب، وعندما رأى شاهرخ بن تيمورلنك الذي كان موقفه من هذه الحوادث موقف المتفرج السلبي أن مصالح أسرته باتت مهددة بعد سيطرة خدا داد على سمرقند لم يستطع تجنب مجريات هذه الحوادث أكثر من ذلك فانطلق ليطارد خدا داد، فأدرك الأخير عدم قدرته على المواجهة، لذا طلب العون من الأمير المغولي محمد خان، وبدلاً من أن يقدم هذا الأمير يد العون لخداد داد أمر أخاه شمع جهان بالقبض عليه ثم قتله وبعث برأسه لشاهرخ رمزاً للصداقة المغولية[٢١].

واستقر شاهرخ في سمرقند وأرسل في طلب ابن أخيه السلطان خليل الذي فك أسره بعد مقتل خدا داد فاستقبله شاهرخ ونصّبه والياً على إقليم بلاد الجبل، ولكن المنية وافته وهو في الطريق وذلك سنة ٨١٤هـ/١٤١١م [٢٢].

وبهدف تدعيم موقفه عمد شاهرخ على اجتثاث بقايا أعداء أسرته ومنهم الأمير شيخ نور الدين الذي قتل على يد قائد جند شاهرخ الأمير ملك [٢٣]. وبمقتل شيخ نور الدين غدا شاهرخ وكل الأملاك أبيه في حوزته باستثناء بلاد الشام والعراق العربي وشرق الأناضول.

ثانياً: شاهرخ وترسيخ كيان دولته:

بعد أن أحكم شاهرخ سيطرته على بلاد ما وراء النهر أخذ في تعزيز حكمه على أقاليم امبراطوريته، كما شرع في إعادة بناء بعض المدن التي كانت قد دمرتها الحروب الأهلية كمرو وهراة التي اتخذها عاصمة له بدلاً من سمرقند [٢٤]. وعلى قدر تعلق الأمر بترتيب حكم الولايات فقد عهد لابنه الأكبر الغ بيك بحكومة ما وراء النهر التي ساد فيها السلام حتى تاريخ وفاة شاهرخ سنة ٨٥٠هـ/١٤٤٦م، وعهد بحكومة بلاد فارس لابنه الآخر إبراهيم، وأذربيجان لابنه الصغير باى سنقر، أما باقي الولايات فقد عهد بحكمها إلى حكام محليين يدينون بالولاء والتبعية له [٢٥]، باستثناء العراق العربي وشرق الأناضول اللذين أعاد الجلاتريون والقره قوينلو نفوذهم عليهما [٢٦].

وبهدف إعادة سيطرته على هذه البلدان أرسل شاهرخ ابنه ميرانشاه على رأس قوة كبيرة للقضاء على نفوذ إمارة القره قوينلو التركمانية في شرق الأناضول. وبعد سلسلة من المعارك تتقهقر ميرانشاه أمام قوة القره قوينلو ليقتل على يد زعيم القره قوينلو قره يوسف في معركة بالقرب من تبريز سنة ٨١٠هـ/١٤٠٨م [٢٧].

لقد شكّل احتلال القره قوينلو تبريز سنة ٨١٠هـ/١٤٠٨م [٢٨]، وتمكن زعيمهم قره يوسف من القضاء على الإمارة الجلاترية بقتله السلطان أحمد الجلاترى سنة ٨١٣هـ/١٤١٠م [٢٩]، واحتلال عسكره بغداد عاصمة الجلاتريين سنة ٨١٤هـ/١٤١١م [٣٠]، تهديداً جدياً لامبراطورية شاهرخ. وبهدف مواجهة هذا التهديد أرسل شاهرخ وفداً إلى قره يوسف يطلب منه إقامة الخطبة له وضرب السكة باسمه كدلالة على إعلان التبعية

للتيموريين[٣١]. وبدلاً من الاستجابة لهذا الطلب غزا قره يوسف مدينة السلطانية الواقعة غربي إيران وطرد حاكمها التيمورى منها [٣٢]، فما كان من شاهرخ إلا أن أعد حملة كبيرة لغزو تبريز التي كان قره يوسف قد اتخذها عاصمة له، وفي أثناء استعداد قره يوسف للتصدى لشاهرخ وافته المنية بالقرب من مدينة أوجان سنة ٨٢٣هـ/١٤٢٠م [٣٣] لتضطرب بوفاته أحوال القره قوينلو لعدم تسمية قره يوسف من يخلفه من أبنائه على الحكم [٣٤].

ومع أن اسكندر بن قره يوسف تمكن بعد صراع مع اخوانه من تولى زعامة القره قوينلو[٣٥]، إلا أن شاهرخ كان قد استغل هذا الصراع، وتمكن من هزيمة اسكندر والسيطرة على تبريز، وطرد القره قوينلو من أذربيجان وتعيين ابنه باى سنقر حاكماً على هذا الإقليم[٣٦].

وخلال فترة حكم اسكندر القره قوينلوى التي دامت ١٨ سنة من سنة ٨٢٣ هـ/١٤٢٠م حتى ٨٤١ هـ/١٤٣٨م كان القره قوينلو في موقف الدفاع أمام شاهرخ الذي تمكن بمساعدة قره عثمان الآق قوينلوى الذي كانت مناطق نفوذه في دياربكر الشمالية من إنزال هزائم عدة باسكندر أقساها ما حدث في سنوات ٨٣٢هـ/١٤٢٩م [٣٧] و ٨٣٣ هـ/١٤٣٠م[٣٨] و ٨٣٤ هـ/١٤٣١م[٣٩] و ٨٣٨ هـ/١٤٣٥م[٤٠]. وفي سنة ٨٣٩ هـ/١٤٣٦م تمكن شاهرخ أن يثير الشقاق بين اسكندر وشقيقه جهانشاه، وأخذ في دعم الأخير، ومكنه من زعامة القره قوينلو بعد أن دبر مؤامرة أطيح فيها برأس اسكندر [٤١].

ولقاء هذا الدعم أعلن جهانشاه تبعيته لشاهرخ، وبقي وفياً لهذه التبعية، إذ لا يوجد هناك ما يشير إلى وقوع أية حركة تمرد قام بها جهانشاه ضد سيده شاهرخ حتى وفاة الأخير سنة ٨٥٠ هـ/١٤٤٦م. كما أن بقية الأقاليم الأخرى التي كانت تابعة لشاهرخ لم تظهر أية حركات تمرد تعكر الصفاء غير العادي الذي عاشته امبراطورية شاهرخ وقتاً طويلاً.

ثالثاً : انهيار الدولة التيمورية :

تعرضت الدولة التيمورية التي عاشت فترة طويلة من الاستقرار السياسي خلال حكم شاهرخ الطويل للاضطرابات السياسية بسبب قيام الحروب الأهلية على وراثة العرش، إذ ما أن توفي شاهرخ سنة ٨٥٠ هـ/١٤٤١م حتى خرج الغ بيك الذي كان يرى في نفسه وريث الدولة كلها بوصفه أكبر أبناء شاهرخ من سمرقند التي كان قد اتخذها مقراً لحكومته الإقليمية إلى خراسان للاستيلاء عليها وضمها لحكمه، وفي الطريق وافته الأخبار بأن علاء الدين ابن أخيه بايسنقر ميرزا قد سبقه فدخل مدينة هراة. وأوقع ابنه عبد اللطيف في أسره، وحاول الغ بيك أن ينهي الأمر صلحاً دون جدوى، والتحم الخصمان في معركة قرب مدينة هراة انتصر فيها الغ بيك، وفقد عدوه جيشه، واضطر إلى الهرب مطارداً، أمام الغ بيك حتى خراسان الغربية التي خضعت لالغ بيك [٤٢] .

لم يهدأ الغ بيك بهذه الانجازات، فقد تعرضت سمرقند لغارات مدمرة من قبل فرسان الاوزبك في أثناء مطاردة الغ بيك لخصمه علاء الدين [٤٣]، كما أصابه نكد آخر بعد انتصاره على علاء الدين، بأن تمرد عليه ابنه عبد اللطيف الذي كان قد غضب بسبب اشادة أبيه بجهود أخيه عبد العزيز من دونه. فقد قاد الابن جيشاً كبيراً وهزم أباه، وأخذه أسيراً مع ابنه الأصغر عبد العزيز وأمر الابن العاق أحد غلمانه بقتل أبيه وذلك سنة ٨٥٣ هـ/ ١٤٤٩م، وبهذه الطريقة انتهت حياة الغ بيك بعد أن حكم البلاد حوالي ثلاث سنوات[٤٤] .

لم يجن عبد اللطيف من قتل أبيه ما كان يتوقعه من ثمار جريمته، فقد نازعه في الزعامة أبو سعيد محمد بن ميرانشاه، ومع أن عبد اللطيف تمكن من استرداد سمرقند من أبو سعيد الذي فر إلى بخارى، إلا أن حكمه لم يطل بعد ذلك إلا شهوراً ستة، فقد قتله بابر حسين أحد أتباع أبيه السابقين وذلك سنة ٨٥٤ هـ/١٤٥٠م، فخلفه على العرش عبدالله ميرزا أحد أحفاد شاهرخ[٤٥] .

ولم تنقض بضعة أشهر على حكم عبد الله ميرزا حتى انبرى أبو سعيد من جديد لينافسه على الزعامة، ومع أن عبد الله ميرزا تمكن من أن يهزم أبا سعيد الذي ارتد إلى سيحون ليلتحق بالأمير أبي الخير الاوزبكي الذي أمده بقوة كبيرة تمكن بها أن يهاجم عبدالله ميرزا ويقتله ويحل محله في الزعامة، وذلك أواخر سنة ٨٥٥ هـ/١٤٥٢م[٤٦].

وقد عرف عن أبي سعيد أنه لم يكن أقل طموحاً من جده تيمور، وكان يردد دوماً ما كان قد قاله تيمور «بأن العالم صغير جداً حتى لا يتسع لفاتحين في آن واحد»[٤٧]، وكان يرى أن طموحه في التوسع لا يتحقق إلا بعد أن يوطد جبهته الداخلية، ويقضي على خصومه السياسيين، فتمكن أن يوقع الهزيمة بأحمد ومحمد جوكي ولدي عبد اللطيف الذين حاولا استرجاع عرش أبيهما ونازعاه دعواه في الحكم عند بلخ سنة ٨٥٩ هـ/١٤٥٥م، فقتل أحمد وفرّ محمد جوكي إلى ما وراء سيحون، وهناك تحالف مع الاوزبك ليقود حرباً جديدة على أبي سعيد الذي دخل في معارك عدة مع محمد جوكي امتدت حتى سنة ٨٦٧ هـ/١٤٦٢م، تمكن في نهايتها من الانتصار عليه وأوقعه في أسره[٤٨].

وعلى الرغم من تمكن أبي سعيد من تصفية خصومه من أبناء جلدته، إلا أنه كان مضطراً لمواجهة خطر أشد تمثل بأطماع جهانشاه في أملاكه، حيث انتزع جهانشاه من التيموريين بلاد فارس واقليم الجبل وأجزاء من خراسان بما فيها مدينة هراة التي احتلها سنة ٨٦٢ هـ/١٤٥٨م[٤٩]. ولكن شاءت الظروف أن يضطر جهانشاه إلى الانسحاب من هراة إثر تلقيه خبر تمرد ابنه حسن علي الذي استولى على تبريز عاصمة القره قوينلو[٥٠]. ومع تمكن جهانشاه من القضاء على حركة التمرد واستعادة تبريز إلا أنه واجه تمرداً ثانياً قاده ابن شقيقه الوند بن اسكندر الذي طالب بعرش أبيه، وتحالف مع ميرزا بابور حاكم بلاد فارس من قبل أبي سعيد، وتمكن من تحرير إقليم سجستان وكرمان ومدينة همدان وعدة مدن أخرى في بلاد فارس وإقليم الجبل، وظل يحكمها باسم التيموريين[٥١]، كما أن وقوع حركة تمرد ثالثة ضد جهانشاه قادها ابنه الآخر بير بوداق حاكم شيراز وبغداد، واضطرار جهانشاه

لحصار بغداد لأكثر من سنة [٥٢] أضعفت جهانشاه ووفر الفرصة لأبي سعيد في أن يثبت سلطته في خراسان ويستعيد ما فقده من أملاك على يد جهانشاه [٥٣]، وقد تحركت بضعف جهانشاه، وتجدد الصراع بين القوى الاقليمية، لاسيما بين القره قوينلو الذين كانوا يحكمون العراق وشرق الأناضول وأذربيجان وبين الآق قوينلو في ديار بكر طموحات أبي سعيد التوسعية، فقد أخذ يتطلع نحو مناطق نفوذ هاتين الإمارتين، وقاده هذا التطلع نحو التهلكة.

فقد حدث أن قاد جهانشاه جيشه نحو مناطق نفوذ الآق قوينلو في ديار بكر بهدف التوسع، فتصدى له حسن الطويل زعيم الآق قوينلو، ودارت بينهما معركة في سهل موش شرق الأناضول قتل فيها جهانشاه وذلك سنة ٨٧٢ هـ/١٤٦٧م [٥٤]، فاستثمر حسن الطويل هذا النصر بأن قاد جيشه نحو أذربيجان ليهزم فيها بقايا جيش القره قوينلو الذي كان يقوده حسن علي بن جهانشاه عند منطقة جوبي، وذلك سنة ٨٧٣ هـ/١٤٦٨م وهرب حسن علي إلى أبي سعيد التيموري يستحثه على المساعدة لطرد حسن الطويل من أذربيجان لقاء إ . علان تبعيته له [٥٥]. وقد استجاب أبي سعيد لهذه الدعوة التي تتماشى مع أهدافه التوسعية، لذلك قاد قواته من خراسان باتجاه أذربيجان، وفي المواجهة مع حسن الطويل دارت الدائرة على أبي سعيد الذي قتل في أسر حسن الطويل سنة ٨٧٣ هـ/١٤٦٨م [٥٦]، بعد أن حكم التيموريين زهاء ثمانية عشر سنة استطاع فيها أن يوحد تحت حكمه جميع شعوب آسيا الوسطى من جبال تيان شان إلى العراق العربي ومن سهوب القرغيز حتى نهر السند والخليج العربي [٥٧].

فقد التيموريين بمقتل زعيمهم أبي سعيد بلاد إيران التي دخلت في حوزة حكم الآق قوينلو، ومع أن أبناء أبي سعيد الثلاثة حاولوا أن يحتفظوا بحكم خراسان، إلا أن حسن الطويل لم يتركهم وشأنهم فقد أخذ يمد يد المساعدة لميرزا حسين بايسنقر التيموري الذي سبق أن كان قد نافس أبا سعيد قبل مقتله على حكم خراسان، فتمكن هذا من أن يسيطر

على هراة وبلاد الأفغان وسيستان ويحكمها باسم الآق قوينلو [٥٨]. وبذلك تكون دولة التيموريين قد تقلصت كثيراً وغدا حكم التيموريين مقتصراً على بلاد ما وراء النهر حيث توارث الحكم عليها أبناء أبي سعيد على التوالي أحمد ميرزا والسلطان حسين الذي حكم ستة أشهر قضاها في صراعه مع أبناء أخيه أحمد ميرزا الذي تمكن من قتلهم جميعاً [٥٩]، لتدخل البلاد بعد وفاته حالة من الشقاق والفوضى لا يرجى للدولة فيها صلاح، وطفق ثلاثة من أبناء السلطان حسين الخمسة وهم مسعود وبايسنقر وسلطان علي يتحاربون على العرش حتى سنة ٩٠٥ هـ/١٤٩٩م، وسببت حروبهم المدمرة استيلاء شيباني محمد خان وهو جنكيزي من أحفاد جوجي وتصاعد نجمه في مضطرب تلك الحروب الأهلية المدمرة التي قامت بين التيموريين حتى تم له بمساعدة الاوزبك الاستيلاء على سمرقند وهراة ليجلس على العرش وينهي الحكم التيموري في بلاد ما وراء النهر [٦٠]، وذلك سنة ٩٠٦ هـ/١٥٠٠م [٦١]، وبذلك انتهى الحكم التيموري بعد أن دامت دولتهم زهاء مائة وأربعين سنة.



مصادر ومراجع البحث وهوامشه

١ - الهمداني ورشيد الدين فضل الله : جامع التواريخ «تاريخ خلفاء جنكيز خان، من اوكتاى قا أن إلى تيمور قا آن» نقله إلى العربية : فؤاد عبد المعطي الصياد، دار النهضة العربية، بيروت،١٩٨٣م، ص ١٢١ - ١٢٣، ١٤٣ - ١٤٤، ٢٥٧.

٢ - حسين، جاسم مهاوى : تاريخ الغزو التيموري للعراق والشام، أطروحة ماجستير (غير منشورة) مقدمة إلى كلية الآداب، جامعة بغداد، في التاريخ الحديث، ١٩٧٦م، ص ٣٨ - ٤٠.

٣ - عن الياسا وما تضمنته من قوانين، انظر : ابن العبري، غريغورس الملطي : تاريخ الدول السرياني، نشره في مجلة المشرق اللبنانية، بيروت، العدد ٤٨، السنة ١٩٥٤م، ص ٤٢٠ - ٤٢١ .

٤ - يكوبوفسكي، أ. يو : تيمورلنك «وصف موجز لحياته» نقله عن الروسية : صلاح الدين عثمان هاشم، مجلة دراسات «العلوم الإنسانية والتاريخ» تصدرها الجامعة الأردنية، المجلد الخامس عشر، العدد السابع، تموز ١٩٨٨م، ص ١٠٨، وانظر : بارتولد. وتاريخ الترك في آسيا الوسطى، ترجمة : أحمد السعيد سليمان، مكتبة الأنجلو المصرية، ص ٢٢٤.

Borthold, V.V Four studies on the history of Central Asia, tr, from Russion by Minorisky, Leiden, Brill, 1962, Vol, 2, p. g .

٥ - للتفاصيل عن الخانات الضعفاء الذين أعقبوا ترماشيرين، انظر : بارتولد : تاريخ الترك، ص ٢١٠ - ٢١٢.

٦ - ميرخوند، محمد بن برهان الدين خواند شاه : روضة الصفا في سيرة الأنبياء والملوك والخلفا، طهران كتاب خروشبهاى، ١٣٣٩ ش، ج ٦، ص ١٠ - ١١. الشامي، نظام الدين : ظفرنامه، تحقيق : فلكس ثاور، براغ، ١٩٣٧م، ص ١٥.

٧ - الشامي : ظفرنامه، ص ١٨. تيمور : تزوكات تيمور، ترجمة من المغولية إلى الفارسية : بو طالب حسيني، اكسفورد كلاردون، ١٧٨٣م، ص ١٧ - ١٨.

٨ - حسين : تاريخ الغزو التيموري، ص ٥٠ - ٥٢.

٩ - يكوبوفسكي : تيمورلنك، ص ١١٦ - ١١٧.

١٠ - تيمور : تزوكات تيموري، ص ٨٣ - ٨٥.

١١ - Al - yozdi, sherfedden Ali : Zefer Nama, tr, from Persian by Derby, London, 1923, Vol. L, pp. 47 - 52.

١٢ - ابن عرب شاه، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الله : عجائب المقدور في أخبار تيمور، القاهرة ١٣٠٥ هـ، ص ١١. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي : أنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق : حسن حبشي، القاهرة ١٩٦٩م، ج ١، ص ١٩. الغياثي : عبد الله ابن فتح الله البغدادي : التاريخ الغياثي، تحقيق : طارق نافع الحمداني، مطبعة أسعد، بغداد، ١٩٧٥م، ص ١٧٦.

١٣ - يكوبوفسكي : تميورلنك، ص ١٣٨.

١٤ - بروكلمان، كارل : تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية : نبيه أمين الفارس ومنير البعلبكي، ط ٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٧م، ص ٤٢١.

١٥ - ابن تغرى بردى، جمال الدين أبو المحاسن يوسف : النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المؤسسة المصرية للتأليف والطبع والنشر، ج ١٢، ص ٢٧٠، يكوبوفسكي : تيمورلنك، ص١٢٧.

١٦ - الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٢١٦. فامبرى، ارمينوس : تاريخ بخارى منذ أقدم العصور حتى العصر الحاضر، ترجمة : أحمد محمود الساداتي، مطبعة شركة الاعلانات الشرقية، ص ٢٦٠.

١٧ - يكوبوفسكي : تيمورلنك، ص ١٣٧.

١٨ - الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٢١٦. فامبرى : تاريخ بخارى، ص ٢٦٢.

١٩ - ابن عربشاه : عجائب المقدور، ص ١٩٥ - ٢٠٨. القزويني، يحيى بن عبد اللطيف الحسيني: لب التواريخ، از نشريات مؤسسة خاو، اسفندماه، ١٣١٤، مطبعة يمني، ص ١٩٢. الغياثي: التاريخ الغياثي، ص ٢١٦.

٢٠ - فامبرى : تاريخ بخارى، ص ٢٦٥.

٢١ - ابن عربشاه : عجائب المقدور، ص ٢٠٠ - ٢٠٨. فامبرى : تاريخ بخارى، ص ٢٦٥.

٢٢ - ابن عربشاه : عجائب المقدور، ص ٢٠٧ - ٢٠٨. القزويني : لب التواريخ، ص ١٩٢. البدليسي، شرف خان : شرفنامه، ترجمة : محمد علي عون، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، ج ٢، ص ٧٣.

٢٣ - فامبرى : تاريخ بخارى، ص ٢٦٥.

٢٤ - بارتولد : تاريخ الترك، ص ٢٣١.

Savory, R.M ((The struggle for supremcy in persia after Death of Timur)) Der Islam, Band, 40, Helf, 1, mai, 1 g 6 H, Berlin, p. 36 .

٢٥ - Savory : Ibid, p. 39 - 40 .

٢٦ - قداوى، علاء محمود خليل : العراق في القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى، رسالة دكتوراه (غير منشورة) ، مقدمة إلى عمادة كلية الآداب ، جامعة الموصل ، ١٩٩٣م ، ص ٩١-٩٢.

٢٧ - البدليسي : الشرفنامه، ج ١، ص ٣٩٠ - ٣٩١، ج ٢، ص ٧٢. منجم باشي، أحمد بن لطف الله المولوى : صحائف الأخبار وهو ترجمة لكتاب جامع الدول من العربية إلى التركية، ترجمة : الشاعر نديم أفندى، مطبعة عامره، ١٢٨٥ هـ، م ٣، ص ١٥٠.

Howorth, Henry . H : History of the Mongls from the 6 th to 19 th Century, Bart Franklin, New york, Vol, 3, p, 674 .

٢٨ - Minorsky, V (The Qara Qoyun and the Qutb shahs in Bulletin of the School of orientel and African Studies, University of London, Vol, xvll, Part, 1,1955, p,58 .

٢٩ - نطنزى، معين الدين : منتخب التواريخ معيني، بتصحيح زان اوبن، كتا بفروش خيام، تهران، ١٣٣٦ هـ، ص ١٦٧ - ١٦٨. خواندمير، غياث بن همام الدين الحسيني : حبيب السير في أخبار أفراد البشر، كتابخانه خيام، تهران، م ٣، ص ٥٧٧ - ٥٨٨.

٣٠ - عن احتلال العسكر القرء قوينلو، بغداد، انظر التفاصيل : قداوى : العراق في القرن التاسع الهجري، ص ١٠٢ - ١٠٩.

٣١ - المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي : السلوك لمعرفة دول الملوك، قام بنشره : محمد مصطفى زياده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤١م، ج ٤، ق ٢، ص ٣٠٠.

٣٢ - Islam Ansiklopedis, S.V, Karakoynlar, Vol. 4, 587 - 7 .

٣٣ - المقريزي : السلوك، ج ٤، ق ٢، ص ٥٤٣. خواندمير : حبيب السيره، م ٣، ص ٦٠٧ - ٦٠٨.

٣٤ - المقريزي : السلوك، ج ٤، ق ١، ص ٤٦٦.

Sumer, Faruk : Kara Koyunlar, Ankara, 1967, Vol. 1 p.116 .

٣٥ - Minorsky : Op, cit., p. 62 .

٣٦ - خواندمير : حبيب السير، م ٣، ص ٦٠٨، ٦١٠.

Savory : Op, cit., p. 40 .

٣٧ - المقريزي : السلوك، ج ٤، ق ٢، ص ٨١١.

٣٨ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة، ج ١٤، ص ٣٤٨.

٣٩ - ابن حجر : أنباء الغمر، ج ٣، ص ٤٦١.

٤٠ - المقريزي : السلوك، ج ٤، ق ٢، ص ٩٤٦، ٩٥٦، ٩٦٠.

٤١ - خواندمير : حبيب السير، م ٣، ص ٦٢٧. غفارى، القاضي أحمد بن محمد بن عبد الغفور : تاريخ جهان ارا، كتا بفروشي، حافظ، تهران، ص ٢٤٩.

٤٢ - عن تفاصيل هذه الحوادث، انظر : خواند مير : حبيب السير، م ٤، ص ٢٠. الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٢٢٣. القزويني : لب التواريخ، ص ١٩٥. البدليسي : الشرفنامه، ج ٢، ص ٨٩، ٩٥.

٤٣ - بارتولد : تاريخ الترك، ص ٢٥٣.

٤٤ - الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٢٢٤ - ٢٢٥، وهامش المحقق رقم (٢)، ص ٢٢٤. فامبرى: تاريخ بخارى، ص ٢٦٩ - ٢٧٢.

Savory : Op, cit., p. 45 .

٤٥ - خواندمير : حبيب السير، م ٤، ص ٤٣. فامبرى : تاريخ بخارى، ص ٢٦٩ - ٢٧٢.

٤٦ - خواندمير : حبيب السير، م ٤، ص ٤٩ - ٥٠. القزويني : لب التواريخ، ص ١٩٩. الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٢٢٦. البدليسي : الشرفنامه، ج ٢، ص ٩١ - ٩٢، ٩٦ .

٤٧ - فامبرى : تاريخ بخارى، ص ٢٧٣.

٤٨ - المرجع نفسه، ص ٢٧٤ - ٢٧٥.

٤٩ - الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٣١٤. منجم باشي : صحائف الأخبار، م ٣، ص ١٥٢.

Uzuncarsili, Ismail Hakki : Andalu, Beylikleri, ve Ak Koyunlu, Kara Loyunlu Devletheri, Ankara, 1969, p. 183 .

٥٠ - Savory : Op, cit., pp., 47 - 48 .

٥١ - أبو بكر الطهراني : ديار بكرية، لتصحيح واهتمام : نجاتي لوغال وفاروق سومر، انقره، ١٩٦٢م، ج ٢، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

Minorsky : Op, cit., pp. 66 - 68 .

٥٢ - عن تفاصيل تمرد بيربوداق، انظر : الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٣٢٠ - ٣٢٥. أبو بكر الطهراني : ديار بكرية، ج ٢، ص ٣٢١ - ٣٧٢.

٥٣ - أبو بكر الطهراني : المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

٥٤ - للتفاصيل عن معركة موش ومقتل جهانشاه، انظر : أبو بكر الطهراني : المرجع نفسه، ج ٢، ص ٤٠٧ - ٤١٥، ٤٢٩. الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٢٩٣ - ٢٩٩.

٥٥ - خواندمير : حبيب السير، م ٤، ص ٨٧. الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٣٢٩-٣٣٢، ٣٨٠-٣٨١. ويذكر معين الدين اسفرازى أن حسن علي بعد اندحاره على يد حسن الطويل تعهد لأبي سعيد بأن يمنحه حكم أذربيجان والعراق وبلاد الجبل وفارس مع كنوز بلاده فضلاً عن الخطبة والسكة باسمه في حال مساعدته في طرد حسن الطويل من بلاده، انظر : روضات الجنات في أوصاف مدينة هراة، تصحيح وحواشي: محمد كاظم امام، انتشارات دانشكاه، تهران، ج ٢، ص٢٨٢.

٥٦ - للتفاصيل عن هذه المواجهة ومقتل أبي سعيد، انظر : خواندمير : حبيب السير، م ٤، ص ٨٨-٩٩. اسفرازى : روضات الجنات، ج ٢، ص ٢٨٣ - ٢٨٩. الغياثي : التاريخ الغياثي، ص ٢٣٠- ٢٣٢.

٥٧ - فامبرى : تاريخ بخارى، ص ٢٧٣. بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٢٣.

Savory : Op, cit., p. 51 .

٥٨ - فامبرى : تاريخ بخارى، ص ٢٧٧. Savory : Ibid : pp. 52 - 53 .

٥٩ - Ibid, p. 53 .

٦٠ - بارتولد : تاريخ الترك، ص ٢٤٣ - ٢٤٤. فامبرى : تاريخ بخارى، ص ٢٨٣ - ٢٨٤. بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية، ص ٤٢٣ - ٤٢٤.

٦١ - زامباور : معجم الأنساب، ص ٤٠١.

السياق الأسلوبي وأثره في استبدال وجوه العطف في القرآن الكريم

د. نوزاد حسن أحمد

جامعة قاريونس

المقدمــة :

إنّ ما جاء به القرآن الكريم من جديد في أساليب التعبير كان كفيلاً باهتزاز العرب لعظيم بيانه، والدهشة منه، وعجزهم عن الإتيان به وهم أصحاب فصاحة وبيان رفيع حتى قال قائلهم: «إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذقٌ، وإن فرعَهُ لجناه، وماأنتم بقائلين من هذا شيئاً»[1] فتحداهم الباري - عزّ وجلّ - بأن يأتوا بمثله: ﴿ **قُلْ لئِن اجْتَمَعتِ الإنسُ والجنُ على أنْ يأتوا بمثلِ هذا القرآنَ لا يأتون بِمثله ولو كان بعضُهم لبعضٍ ظهيرا** ﴾[2].

وقد فتح أسلوب القرآن الكريم آفاقاً واسعة للتعبير من خلال الاطلاع على الظاهرة الإعجازية، وتنوعت الدراسات القرآنية، للوقوف على منابع التدفق الفكري في الهياكل التعبيرية لهذه الظاهرة، إذ لا يتأتي فهم القرآن الكريم إلا من خلال التفقه العميق لدقيق نظمه واتساق أسلوبه المعتمد على شبكة العلاقات الشكلية والمعنوية داخل النظم، ولهذا قال ابن جني (ت ٣٧٢هـ): «إن أكثر من ضل أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حكمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة»[3]. وقد تركزت هذه الدراسات على بيان فكرة النظم بدءاً من تآلف الحروف وتناسق أصواتها في المفردة وانتهاءً بالنص المتكامل. وقد وصف الجرجاني النظم بقوله:

«تعليق الكلم بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض»[٤]. وليس غريباً إذا قلنا إنّ ثمة وشيجة عميقة بين «النظم» الذي أشار إليه الجرجاني وغيره من علماء البلاغة و«الأسلوب» الذي غدا علماً لدى الباحثين المعاصرين الذين يجهدون «لإقامته على أسس بنائية سليمة تهدف إلى تجاوز طابع التجزئة في عرض المقولات البلاغية»[٥].

ويهدف علم الأسلوب إلى دراسة الوسائل التي تستخدمها اللغة للتعبير عن أفكار معينة[٦]. ويتمثل الأسلوب عند «بالي» في مجموعة من عناصر لغوية مؤثرة عاطفياً في المستمع أو القارئ، بحيث تبدو مهمة علم الأسلوب بحثاً عن القيمة التأثيرية لتلك العناصر المنظمة[٧]. وقد تطرق علماء البلاغة في أثناء بحثهم عن الأنواع المختلفة للتعبير، وتسميتها، وتصنيفها إلى الأسلوب واقترنت كلمة الأسلوب عندهم بالفن، على نحو ما جاء في قول ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): «إنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره، واتسع علمه، وفهم مذاهب العرب، وافتنانها في الأساليب[٨] وقد ذهب الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) إلى أن نظم القرآن له أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد[٩] ومن بين الأساليب الرفيعة في القرآن الكريم تبرز ظاهرة لغوية تهدف إلى توليد الجمل. والاستبدال لغةً من «استبدل الشيء بغيره، وتبدله له إذا أخذ مكانه. والمبادلة. والأصل في التبديل تغيير الشيء عن حاله»[١٠].

وهو اصطلاحاً: لفظ يستعمله علماء الصوتيات للإشارة إلى نظام التغيير الصوتي الذي يحصل داخل بنية التركيب النحوي. وتستعمل هذه الطريقة لاختيار الجمل التي تكون استعمالاتها نظاميّة في المعيار الاستبدالي لتثبيت عدد الأصوات، ويشير مصطلح الاستبدال في بعض الأحيان إلى نوع من الربط بين العناصر والمكونات اللغوية[١].

ويهتم المنهج الوصفي الشكلي بدراسة التغييرات التي تجري على البنية السطحية للتراكيب والتي تؤثر في بنيتها التحتية، ويستند في ذلك إلى قاعدتي التحويل والاستبدال، وإذا كانت قاعدة التحويل تعتمد على التقديم والتأخير والحذف والزيادة، فإن

قاعدة الاستبدال «تأخذ من استبدال الوحدات النحوية الواحدة بالأخرى اعتماداً على وظيفة الوحدة النحوية في السياق، وإلى العلاقة التي تربط فيها وبين الوحدات النحوية الأخرى»[١٢]. وسيلة لتوليد جمل جديدة تعبر عن القدرة اللغوية للمتكلم. ويُعَدّ المعجم المصدر الرئيسي لتزويد بنية الجملة بالمفردات اللغوية، وقد أفاد (جومسكي) من هذه القاعدة بعد أن طورها ضمن نظريته المعروفة بـ «القواعد التوليدية التحويلية».

وتظهر ظاهرة الاستبدال في أسلوب القرآن الكريم بصورة متنوعة منها: استبدال أداة بأداة أو صيغة بصيغة، أو تركيب نحوي بآخر. وتقتصر دراستنا في هذا المجال على استبدال الأدوات النحوية التي تشكل وحدة أساسية للربط بين المكونات اللغوية وتؤدي في كل نص وظيفة لا يمكن الاستغناء عنها. وقد اخترنا من بين الأدوات (العطف) ذلك أن أسلوب العطف «سياق تنتظم الكلمات في بنائه، وتكشف عن تعاطف بين الأشياء يتم من خلالها العثور على علاقة تضايف جديدة بين الموجودات»[١٣]. وفي استبدال حرف عطف بآخر في العبارة القرآنية حكمة بليغة ذات دلالة وبلاغة وقصد، ولا ينفصل أسلوب الاستبدال عن السياق العام الذي يحرك هذه الظاهرة، ذلك أن المكونات النحوية لا تتفاضل في ذاتها بل «تستمد حرارتها وحركتها من خلال السياق العام، وعن سبيل الوثاق الوثيق بين اللفظ وما سبقه وما لحقه ينمو خط نفسي يشع بكل العطاء الفني»[١٤]. وفي القرآن الكريم من أنماط العطف ووجوه الاستبدال بين أدواته ما يلفت النظر، مما سنعرض له في هذا البحث.

الفاء - ثم :

قال - تعالى - في سورة الأنعام[١٥]: ﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيفَ كَانَ عَاقِبَةُ المُكَذِّبِين** ﴾ وقال في سورة النمل[١٦] ﴿ **قُلْ سِيرُوا فِي الأَرض فَانظُرُوا كَيفَ عَاقِبَةُ المُجرِمِين** ﴾ فقال: ﴿ **ثم انظروا** ﴾ و ﴿ **فانظروا** ﴾ لتدل ﴿ **ثم** ﴾ في آية الأنعام على التراخي والمهلة[١٧]، والفاء في آية النمل على الترتيب

والتعقيب[18] ، وضع ﴿ ثم ﴾ مناسب للجو العام لسورة الأنعام، فقد بنيت على تأخير الوعيد والعقوبات، قال - الله تعالى - : ﴿ **فَقد كذّبوا بالحق لَما جاءَهُم فسوفَ يأتيهِم أنباءُ ما كانوا به يَستهزئُون** ﴾ ، وقال ﴿ **قل إنّي على بيّنةٍ من ربّي وكذّبتم بهِ ما عِندي ما تَستعجلونَ بهِ** ﴾[20] فقد أمر الله رسوله أن يقول إنه ليس عنده ما يستعجل المشركون به من عذاب، وقال : ﴿ **قُلْ يا قَومِ اعملُوا على مكانَتِكُم إنّي عاملٌ فَسوفَ تَعلمونَ من تكونُ له عاقبةُ الدّار** ﴾[21] وقال : ﴿ **كتبَ على نفسهِ الرّحْمةَ لَيَجمعنّكم إلى يومِ القيامة لا رَيْبَ فيه** ﴾[22] وهذا يفيد تأخير الحساب والجزاء إلى يوم القيامة، ولهذا أمر الله - تعالى - رسوله في السياق بإخبار المشركين بأنه - تعالى - ليس عنده ما يستعجلهم به من العذاب، وقد تقدم في هذه السورة ذكر القرون في قوله - تعالى - : ﴿ **ألم يَروا كَمْ أهلكْنا مِنْ قَبلهم مِنْ قَرنٍ** ﴾ إلى قوله : ﴿ **وأنشأنا من بَعْدهم قرناً آخرين** ﴾[23] وكانوا قد أمروا في آيتها باستقراء الديار، وتأمل الآثار الكثيرة الدالة على ذلك، لهذا قال الكرماني المتوفى في العقد الأول من (القرن السادس للهجرة): «يقع ذلك سيراً بعد سير و زماناً بعد زمان فخصت بـ «ثم» الدالة على التراخي بين الفعلين، ليعلم بذلك سيراً في البلاد، ومشاهدة للآثار وفي ذلك ذهاب أزمنة كثيرة، ومدد طويلة تمنع النظر من السير[25] وأما الفاء فسببية عطفت جملة على جملة[26] لأنه - تعالى - قد جعل السير سبباً للنظر في قوله : ﴿ **فانظروا** ﴾ ، فكأنه قد قيل «سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين»[27] ويدل هذا على أن هذا السير يؤدي إلى النظر ويقع عقبيه. وبهذا تكون الفاء واقعة في الجزاء، بخلاف ﴿ **ثم** ﴾ التي لم تقع فيه[28].

وإلى جانب ذلك فإن وضع ﴿ **ثم** ﴾ في آية الأنعام مقتضى بالسياق من نواح عدة في حين اقتضى سياق آية النمل مجيء الفاء، فقد ختمت آية الأنعام بقوله - تعالى - : ﴿ **ثم انظُروا كيف كانَ عاقبةُ المكذبين** ﴾ ، وختمت آية النمل بقوله - تعالى - : ﴿ **فانظُروا كَيْفَ كان عاقبةُ المجرمين** ﴾ ، لأن المكذب قد يعطى له مهلة أطول من

مهلة المجرم الذي ينبغي أن يؤخذ بجريمته على وجه التعقيب، وفي هذا تفسير لمجيء ﴿ثم﴾ مع المكذبين، والفاء مع المجرمين[٢٩]. ثم للنظر إلى قوله - تعالى - بعد آية النمل: ﴿ **قلْ عسىَ أن يكونَ ردفَ لكمْ بعضُ الذي تستعجلونَ** ﴾[٣٠]، وقوله في سورة الأنعام ﴿ **ما عِنْدي ما تَسْتعجلونَ به** ﴾[٣١] فالفرق بينهما في الإشارة إلى الاستعجال من عدمه، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن ما ذكر من التكذيب والسخرية في سورة النمل أكبر مما ذكر في سورة الأنعام، فقد تلا قوله - تعالى - في سورة النمل : ﴿ **وقالَ الذينَ كفرُوا أإذَا كُنا تراباً وآباؤنا أإنّا لمخرجُون . لقد وُعِدنا هذا نحنُ وآباؤنا من قبلُ إنْ هذا إلا أساطيرُ الأولين** ﴾[٣٢] وقوله الكريم ﴿ **قُلْ سِيرُوا في الأرضِ فانظرُوا كيفَ كانَ عاقبةُ المُجْرمين** ﴾[٣٣] فاقتضى ذلك التعجيل بالفاء.

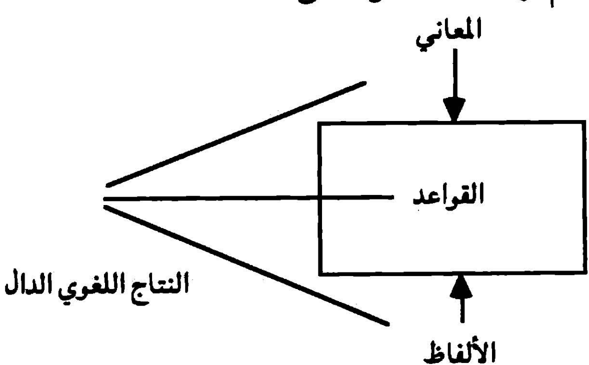
الـــواو - ثـــم :

قال - تعالى - في سورة الأعراف[٣٤]: ﴿ **قالَ فرعونُ آمنتُم به قَبْلَ أنَ آذَن لكُم إن هذا لمكرٌ مكرتُموه في المدينةِ لِتُخرجوا منها أهلهَا فَسوْفَ تَعْلمُونَ. لأقطعنَّ أيديكُم وأرجلكُم من خلافٍ ثمّ لأصلبنكُم أجمَعينَ** ﴾. وقال في سورة الشعراء[٣٥]: ﴿ **قال آمنتم له قبل أن آذن لكم إنّه لكبيركُم الذي علّمكُم السّحرَ فلسوفَ تَعْلمُون لأقطعَنّ أيديكُم وأرجلكم من خلافٍ ولأصلّبنكم أجمعينَ** ﴾، وحدث ما قبل فعل التصليب استبدال الواو التي تفيد الجمع[٣٦] بـ ﴿ ثم ﴾ التي تفيد التراخي والمهلة[٣٧] في الزمان (وقد تكون للتباين في الصفات والأحكام، وغير ذلك مما يحمل به ما بعدها على ما قبلها من غير قصد مهلة زمانية، بل ليعلم موقع ما يعطف به وحاله)[٣٨].

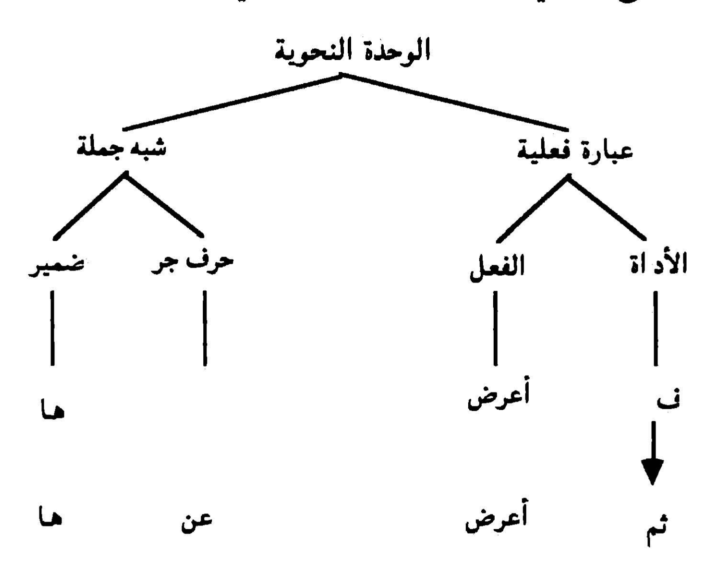
وقد قال الزمخشري في تفسير قوله - تعالى - : ﴿ **خلقكُم مِنْ نفسٍ واحدةٍ ثمّ جعلَ منْها زوجَهَا** ﴾ فإن قلت ما وجه ﴿ **ثم جَعَل مِنْها زَوْجَها** ﴾، وما

يعطيه من معنى التراخي ؟ قلت : هما آيتان من جملة الآيات التي عددها دالاً على وحدانيته وقدرته تشعيب هذا الخلق الفائت للحصر من نفس آدم وخلق حواء من قصيراه ، إلا أن إحداهما جعلها الله عادة مستمرة ، والأخرى لم تجر بها العادة ، ولم تخلق أنثى غير حواء من قصيري رجل ، فكانت أدخل في كونها آية ، وأجلب لعجب السامع ، فعطفها بـ ﴿ ثم ﴾ على الآية الأولى للدلالة على مباينتها لها فضلاً ومزية ، وتراخيها عنها فيما يرجع إلى زيادة كونها آية ، فهو من التراخي في المنزلة لا من التراخي في الوجود [٣٩] . ولما سبق آية الأعراف بتهويل الواقع في نفوس الحاضرين من السحرة بقوله - تعالى - : ﴿ **سَحَرُوا أعينَ النَّاسِ واسترهبُوهمْ وجاؤُا بسحرٍ عَظيم** ﴾ [٤٠]. فقد أنس - سبحانه - بقوله : ﴿ **لا تَخفْ إنَّك أنتَ الأعلى** ﴾ [٤١]، وتهويل ما توعد به فرعون سحرته في قوله : ﴿ **لأقطعَن أيديَكم وأرجلكم من خلافٍ ثم لأصلبنَّكم أجمعين** ﴾ [٤٢]. فعطف بـ ﴿ ثم ﴾ ليفيد ما قصد إليه من تعظيم موقع ما توعدهم به من التصليب وإطالته تعذيباً ، وكان فعل السحرة حين ألقوا حبالهم وعصيهم خيل إلى فرعون والحاضرين أنها حيات تسعى ، أثر فيهم ذلك ،ووقع منهم موقعاً به رجاؤهم في تكذيب موسى ، ولكنه أبطل كيدهم وباطلهم حين ألقى عصاه ﴿ **فإذا هي تلقفُ ما يأفكُون** ﴾ [٤٣]، فخرَّ السحرة ساجدين لله - تعالى - واستشعر فرعون ما حل به وبملئه، فهول في توعيد السحرة فقال ما قاله تجلداً وتصبراً ، أو تعزية لنفسه عما نزل به ، فأرعد وأبرق في تهويل وعيده [٤٤]، بيد أن آية سورة الشعراء لم تتضمن شيئاً من تهويل الواقع من فعل السحرة في النفوس ، لمجيء ذلك بصيغة إخبار معتاد في قوله - تعالى - : ﴿ **فألقَوْا حبالَهُم وعِصيّهم وقالوا بعزّةِ فرعونِ إنّا لَنحنُ الغالبُونَ** ﴾ [٤٥]. ثم جرى عطف فعل التصليب على فعل التقطيع بالواو التي تفيد الجمع بين الفعلين نوبة واحدة نفياً لإطالة مدة التعذيب بما ينتظر منه إيقاع أشد ما يكون من الرعب في نفوس السحرة المخفقين في مقابلة آية موسى .

إن التحليل السياقي لصدري قوله - تعالى - في سورة الكهف [٤٦] : ﴿ و مَنْ أظلمُ ممن ذكّرَ بآياتِ ربّه فأعْرضَ عنها ونَسِيَ ما قدّمت يداهُ إنّا جَعلنا على قلوبِهم أكنّة أنْ يفقهُوه وفي آذانهم وقْراً وإن تدعُهم إلى الهدى فَلنْ يَهْتدوا إذاً أبداً ﴾ ، وقوله في سورة السجدة [٤٧] : ﴿ ومَنْ أظلمُ ممّن ذكّر بآيات ربّه ثم أعرضَ عنها إنّا من المجرمين مُنْتَقِمُون ﴾ يبين وجوه التوافق بينهما ، غير أن الفرق بين وحدتيهما النحويتين : ﴿ فأعرض ﴾ و ﴿ ثم أعرض ﴾ متحقق بالأداتين العاطفتين ، وأولاهما مفيدة للترتيب والتعقيب [٤٨]. والثانية التراخي والمهلة وهاتان الوحدتان ترفدان قواعد بنية العبارة عن طريق الاستعارة من المعجم ، وهما تتصلان بالعلاقات الدلالية المستنبطة من التوافق بين القوانين المعجمية والقوانين التركيبية، [٤٩] فهذه العلاقات هي المسؤولة عن اختيار المفردة المعجمية حين توضح في الموقع الذي تؤدي فيه وظيفة نحوية محددة لأن البنية السطحية في حقيقتها نتاج لهذين القانونين ، مما يجعل المفردة المعجمية تبدي مرونة عجيبة في تكيّفها مع العلاقات الناجمة في السياق ، ومن الثابت أن معاني الجمل أهم من معاني بعض أجزائها ، أو من الدلالة المعجمية المستقلة لتلك الأجزاء ، بحيث يظهر التمثيل الدلالي لمكونات الجملة من خلال ترتيب تلك المكونات ، ومن الطريقة التي تنظمها في السياق ، وعن طريق القواعد التي تربط المعاني بالألفاظ تتم ترجمة اللفظ عن المعنى [٥٠] :



وعلى الرغم من مسؤولية القوانين التركيبية عن إقحام المفردات المعجمية داخل السياق ، فإن هذه القوانين غير منفصلة عن الدلالة في البنية السطحية بوصفها ألفاظاً قائمة بنفسها ، ويتضح هذا في تحليل قوليه - تعالى - في الآيتين المذكورتين آنفاً :



إن ما ذكر من وقوع الإعراض في آية الكهف أسرع في سورة السجدة ، فهو واقع عقب التذكير ، تدل على ذلك أقواله - تعالى - في آية الكهف ﴿ **ونسي ما قدمتْ يداه** ﴾ ، ﴿ **إنّا جَعلنا على قلُوبهم أكِنّةً أنْ يَفْقهوه وفي آذانهم وَقراً** ﴾ ، ﴿ **وإنْ تَدْعُهم إلى الهدى فلنْ يَهْتَدُوا إذاً أبداً** ﴾ فهي في قوم يستعدون إلى الإيمان، ولم تختم أعمالهم بالكفر، لقوله - تعالى - : ﴿ **ويجادلُ الذين كفرُوا بالباطلِ ليُدحِضُوا بهِ الحق واتخذوا آياتي ومَا أُنْذِرُوا هُزُوا** ﴾[٥١]، ويظهر من هذا أن الآية في الأحياء من الكفار «إذا ذكروا فأعرضوا عقيب ما ذكروا، ونسوا ذنوبهم، وهم بعد متوقع منهم أن يؤمنوا »[٥٢]، وليس كذلك قوله - تعالى - في

سورة السجدة ﴿ثُمَّ أعرضَ عنها﴾ فالآية في وصف الأموات منهم في يوم القيامة، بدليل قوله - تعالى - ﴿ولو ترى إذْ المجرمُون نَاكِسُوا رؤُوسِهم عندَ ربِّهم ربنا أبصَرنا وسَمِعْنا فارجعنا نعملْ صالحاً إنّا موقنون﴾[٥٣]، إلى قوله: ﴿ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلّهم يرجعُون. ومن أظلمُ ممّن ذكّر بآيات ربّه ثم أعرضَ عنها﴾[٥٤]، أي: «ذكر مدة عمره بآيات ربه، وتطاول الأمر بزجره ووعظه، ثم ختم ذلك بترك القبول، وبالإعراض فكان هذا قولاً يقال فيهم عند الانتقام منهم»[٥٥]، قال - تعالى - في سورة الأنعام[٥٦]: ﴿وهُوَ القاهرُ فَوْقَ عِبادِه ويُرْسِلُ عليكُم حفظةً حتّى إذا جاءَ أحدكُم الموتُ توفّتهُ رُسلُنا وهم لايُفرّطُونَ. ثم رُدُّوا إلى اللّهِ مولاهمُ الحقُّ ألاَ لهُ الحكم وهو أسرعُ الحاسبينَ﴾ وقال في سورة يونس[٥٧]: ﴿هُنالكَ تبلوا كلُّ نفسٍ ماأسلفتْ وردّوا إلى اللّهِ مولاهُم الحق وضَلَّ عنهم ما كانوا يَفْترُون﴾ فقد قال في الموضعين ﴿ثم ردّوا﴾ و ﴿ وردوا ﴾ باستبدال الواو العاطفة التي هي للجميع[٥٨]، بالتقارب أو التراخي بين متعاطفيها بـ ﴿ ثم﴾[٥٩] العاطفة التي تفيد التراخي والبعد حسب[٦٠].

والسبب في ذلك أن آية الأنعام جاءت بعد قوله - تعالى - ﴿ حتّى إذا جاءَ أحدكم الموتُ توفّتهُ رُسلنا وهم لا يفرطون﴾، ثم قال: ﴿ثُم رُدّوا إلى اللّهِ مَوْلاهم الحقُّ﴾، أي: ردوهم إلى الله - الذي هو رازقهم - بعد البعث للحساب[٦١]، ومعلوم أن المدة بين موت العبد ورده إلى الله للحشر والحساب طويلة، وفي هذا اقتضاء لمجيء ﴿ثم﴾ دون الواو، وفي مجيء ﴿ أحدكم﴾ في قوله: ﴿ردوا﴾ ملاحظة لوقوع التوفي على الانفراد عادة، والرد للحساب والجزاء على الاجتماع[٦٢] وجاءت آية يونس بعد قوله - تعالى - ﴿ هنالكَ تبلُوا كلّ نفسٍ ما أسلفتْ﴾ ليعرف العباد أن ذلك سيكون في ذلك المكان، وفي ذلك الموقف، أو في ذلك الوقت، والمقصود به يوم القيامة عندما تقف الخلائق للحساب، فتختبر كل نفس ما أسلفت من الأعمال في الدنيا ويفهم من قولهم: ﴿وردّوا إلى اللّهِ مَوْلاهم الحقّ﴾، أن ذلك الموقف سيكون حساباً وجزاءً، بعد الحشر

الذي تحدثت عنه آيات السورة نفسها، فقد قال - تعالى - : ﴿**ويومَ نحشُرهم جميعاً ثم نقولُ للذين أشركُوا مكانكُم أنتمْ وشركاؤكم فزيّلنا بينَهم**﴾[٦٣] أي : فرّقنا وقطّعنا ما كان بين المشركين وشركائهم من الأوثان والشياطين - من التواصل في الدنيا[٦٤] ، ثم قال : ﴿**هنالك تَبلوا كلّ نفسٍ ما أسلفتْ وردّوا إلى الله مَوْلاهم**﴾، والمدة بين الحشر والرد إلى الله سبحانه وتعالى للحساب ليست طويلة قياساً بالمدة بين الموت وبين حلول يوم الحساب والجزاء، ولذلك استعملت (الواو) المفيدة للتقارب لأحد معنييها.

من الواضع أن التحليل النحوي الصائب لا ينفصل عن الحكم الفاصل في تحدي المعنى؛ فطبيعة التحليل الدلالي ترتبط - كما أسلفنا - بمواقع ظهور المكونات النحوية، وهذه الحقيقة لا تنفك عن إحساس الباحث اللغوي بالمعنى المقصود، فالموت الذي يجيء الفرد الواحد كما أخبر عنه في سورة الأنعام غير الرد الجماعي إلى الله، على فتور واقع بين الحدثين، ليكون ثمة حساب بحضرة أسرع الحاسبين يوم القيامة، ولما كان البون بين الموت والحشر ظاهراً، فإن ﴿ ثم ﴾ ملائمة للبنية السطحية التي ترتبط بالبنية الدلالية مفهومة من خلال السياق فالتقارب بين الوحدات المعجمية:

أحدكُم / توفّته / ردّوا / و ← ﴿ و ﴾

يكشف الدلالة العامة للآية القرآنية، في حين يتضح التمثيل الدالي لآية يونس من خلال:

هناك / أسلفت . / و ← ﴿ و ﴾.

فإذا كانت اللغة نظاماً متكاملاً من حيث القوانين المحكمة التي تجعل ذلك النظام مفهوماً[٦٥] فإن الأسلوب الذي تحدثنا عنه هو الفن الذي يخلع على اللغة طرازها البديع، والقرآن الكريم في القمة منه، ففي سورة يونس بدأ الحساب واختبار النفوس، بعد رد

العباد إلى الله مولاهم الحق، وكانت «الواو» أداة التناسب الجامع بين الحشر والاختبار، ومع أن حدث الرد مستقبلي، فقد ذكر بصيغة الماضي المبني للمجهول ﴿رُدّوا﴾ في الآيتين، لأنه متحقق الوقوع، مقطوع بحصوله لا محالة[٦٦].

ومن استبدال «الواو» بـ ﴿ثم﴾ أيضاً، قوله - تعالى - في سورة التوبة [٦٧]: **﴿يَعْتَذرونَ إليكُم إذا رجَعتم إليهم قُلْ لا تعتذُروا لنْ نُؤمنَ لكُم قد نبّأنا اللهُ من أخباركمْ وسيَرىَ اللهُ عملكُم ورسولُه ثُم تُردّون إلى عالِم الغَيْب والشّهادةِ فينبئكُمْ بما كُنتمْ تَعْمَلُونَ﴾**، وقال فيها: **﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسولُه والمؤمنون وستردُّون إلى عالِم الغيبِ والشهادةِ فينبئكم بما كنت تعْملُون﴾**[٦٨] والحديث عن الرد أيضاً، وقد نزلت الآية الأولى في المنافقين الذين استأذنوا رسول الله ﷺ في التخلف عن غزوة تبوك، فأذن لهم[٦٩]، يدل على ذلك سياق الآيات التي قبلها، فقد قال - تعالى - : **﴿فرِحَ المخلفونَ بمقعدهمْ خلافَ رسولِ اللهِ وكرهُوا أن يُجاهدُوا بأموالِهمْ وأنفسهمْ في سبيلِ اللهِ وقالُوا لا تنفرُوا في الحرِّ قل نار جهنمَ أشدُّ حراً لو كانوا يفقهون﴾**[٧٠] فإن معنى قوله للمنافقين: **﴿ قد نبأنا الله من أخباركمْ وسيرَى اللهُ عملكم ورسولُه﴾**[٧١] :سيعلم الله حقيقة عملكم، ويراه من غير اعتقاد صحيح منكم وأن اعتذاركم للرسول والمؤمنين إنما هو قول بألسنتكم لا يطابقه ما تنطوي عليه ضمائركم، وهذا يدل على أن الجزاء عليه[٧٢]، ومع أنه - سبحانه - يعلم أن ظاهر عملكم خلاف باطنه، فقد أمرنا الله بالرضا به، وحَقْن دمائكم له، ثم إن الحكم إذا رُدتتم إليه في الآخرة سيكون بخلافه ولبعد ما بين الظاهر من عملكم وما يجازون به دخلت (ثم) [٧٣]، وفي هذا - فضلاً« عما فيه من تخويف وزجر - تصوير للمسافة الشعورية الشاسعة بين ظاهر المنافق وباطنه فليس ثمة تطابق بينهما، وقد عبر سبحانه وتعالى عن هذه الحقيقة بأدوات نحوية

كامنة في زمنين متباينين للدلالة على التباين الحاصل بين الظاهر والباطن بـ ﴿لا﴾ الدال على الحال، و ﴿لن﴾ الدالة على الاستقبال[٧٤] لأن ماضي المنافقين لا ينفك عن حالهم المعبر عنها بـ ﴿قد﴾ التي تفيد تقريب المضي من الحضور[٧٥]. أما الآية الثانية فإن الخطاب فيها للمؤمنين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك مع من تخلف فاعترفوا بذنوبهم[٧٦]، وأنابوا إلى الله، يشهد بذلك قوله - تعالى - ﴿**وآخرونَ اعترفُوا بذنُوبهم خَلطُوا عملاً صالحاً وآخرَ سيئاً عسَى الله أن يتوبَ عليهمْ إنّ اللهَ غفُورٌ رَحِيمٌ**﴾[٧٧]، فالواو العاطفة في قوله : ﴿ وستردون﴾ مفيدة الجمع[٧٨]. وفي الآية نفسها بعث على عمل الخير، لقوله : ﴿**وقلْ اعملوا فسيرَى اللهُ عَملكُم ورسولُه والمؤمنونَ**﴾، وهذا وعد، لا يشاكل الوعد الموجه للمنافقين في الآية الأولى، بل يشاكل أفعال المؤمنين ويطابق أعمالهم من حُسن الثواب، وجميل الجزاء، ولا يبعد عنها كبعد جزاء المنافقين عما هو ظاهر من أعمالهم التي يراؤون بها ويعلم الله - تعالى - خلافها منهم[٧٩]، وقد أجرى الكلام على نسق واحد فقيل : ﴿**فسيرى الله عملكم ... وستُردُّون**﴾ باستعمال الواو المفيدة للمشاركة والجمع، أي : أن باطن المؤمن وظاهره متطابقان مشتركان في صفة الصدق، بخلاف ما في الآية من القول المتعلق بنفي الاعتذار وهو في الآية الثانية متعلق بالإثبات، لأن الصفاء حاصل فيها، وتمثل لنا الآية الأولى تضاداً بين المجاهدين والقاعدين، و «الله» والقاعدين، وهذا مما يشعرنا بوجود مسافة شعورية شاسعة بين قطبي التضاد:

تباين

الله ⟵ القاعدون

المجاهدون ⟵ القاعدون

فإذا رمزنا لقطبي التضاد للحالة الأولى بـ « أ » و « ب »..

فإن أن ≠ ب

ولو رمزنا للمجاهدين بـ «جـ»

جـ ≠ ب

أي أن آ + جـ ≠ ب

ومن حيث اتصال الصيغة بالزمن فإن :

لا تعتذروا ⟵ الحال

لن نؤمن ⟵ الاستقبال

والمسافة الزمنية بين الحال والاستقبال تشكل من طرفيها قطبي تضاد آخر، ولما كان الترتيب النحوي مجموعة من علاقات ترابطية[٨٠]، فإن علاقة الربط بين ﴿ **قل**﴾ و﴿ **سيرى**﴾ في الآية الأولى طويل «ط -» ، وفي الآية الثانية قصيرة «ط +»، فضلاً عن القول المنفي « - » في الآية الأولى، والموجب « + » في الثانية :

(١) قـل — لا تعتذروا — لن نؤمن لكم

(٢) قل « + » اعملوا

الـــواو - الفـــاء :

قـال - تعالى - في سورة طه[٨١]: ﴿**أفلَمْ يَهْدِ لهُم كمْ أهلكنا قبلَهم من القرُون يَمشُون في مسَاكنهم إنّ في ذلك لآياتٍ لأولي النّهى**﴾، وقال في سورة السجدة[٨٢]: ﴿**أولَمْ يَهدِ لهُم كَمْ أهلكنا مِنَ قبلهم من القُرون يَمشُون في مساكنهم إنّ في ذلك لآياتٍ أفلا يَسْمعُون**﴾ ، فبدأ بالفاء بعد الاستفهام في الأولى وبالواو بعده في الثانية، وذلك لأنه أومأ في سورة طه إلى عقوبات الدنيا والآخرة

معاً، فقال: ﴿**ومَنْ أعرضَ عنْ ذِكْري فإنّ له معيشةً ضَنْكا ونحشُره يومَ القيامةِ أعْمى**﴾[٨٣]، فذكر المعيشة الضنك في الدنيا لمن يعرض عن ذكر ربه، وأنه يُحشر أعمى في الآخرة، وقال: ﴿**وكذلكَ نجزي مَنْ أسرفَ ولم يؤمن بآياتِ ربّه ولعذابُ الآخرة أشدُّ وأبقى**﴾[٨٤]، يعني: في حياته الدنيا، بخلاف ما في سورة السجدة فإنه – تعالى – أخّرَ الأمر إلى يوم القيامة، وكان قد قال قبل هذه الآية: ﴿**إنّ ربّك هُو يَفْصِلُ بينهم يوم القيامةِ فيما كانُوا فيه يَخْتَلفُون**﴾[٨٥]، فجاء بالفاء العاطفة في سورة طه لإفادة الترتيب والتعقيب[٨٦]، وجاء بالواو والعاطفة[٨٧] في سورة السجدة لإفادة الجمع[٨٨] وجواز أن يكون ما بعدها متراخياً عما قبلها[٨٩]، وعذاب الآخرة – في معلومنا بالحاضر – متراخ.

كما استبدلت الفاء بالواو في قوله – تعالى – في سورة الأعراف[٩٠]: ﴿**وما كان جوابَ قَوْمه إلاّ أنْ قالوا أخرِجُوهُمْ من قَريتِكُم إنّهمْ أناسٌ يتَطهّرون**﴾، وقوله في سورة النمل[٩١] ﴿**فما كانَ جوابَ قومه إلاّ أن قالُوا أخرجوا ءَالَ لوطٍ من قريتكم إنهم أناسٌ يتطهرون**﴾، وذلك في مُستَهلهما، وقد نزلت هاتان الآيتان في قوم لوط – عليه الصلاة والسلام – حين وبخهم على فعلهم القبيح، وركوبهم ما حرمه عليهم من العمل الخبيث[٩٢]، فلم يكن جواباً عما كلمهم به؛ ولكنهم جاءوا بشيء آخر لا علاقة له بكلامه ونصيحته، ولا يصلح أن يكون جواباً له، فأمروا بإخراجه من قريتهم ومن معه من المؤمنين، ضجراً بهم، وبما يسمعونهم من الوعظ والنصيحة[٩٣].

وقد جيء بالفاء العاطفة الدالة على الترتيب والتعقيب في قوله في آية النمل: ﴿**فما كان جوابَ قَوْمه**﴾ لتدلّ على أنّ جوابَهم كان أسرع منه في آية الأعراف، وسياق كل من الآيتين يقتضي ما ذكرنا، فقد قال – سبحانه – في سورة الأعراف[٩٤]: ﴿**ولوطاً إذ قَال لِقَوْمِهِ أتأتُونَ الفاحشةَ ما سبقكُم بها من أحدٍ من العالمينَ. إنّكم**

لتأتونَ الرجالَ شهوةً من دون النساء بَلْ أنتُم قومٌ مُسرفونَ. ومَا كانَ جوابَ قَوْمِهِ إلا أن قالُوا أخْرجُوهُمْ من قريتكمْ إنهمْ أناسٌ يَتطهّرون﴾، وقال في سورة النمل[٩٥]: **﴿ولُوطاً إذْ قَالَ لِقَومِه أتأتونَ الفاحشةَ وأنتم تُبْصِرُون. أئِنكم لتأتونَ الرجالَ شهوةً من دونِ النساءِ بَلْ أنتُم قومٌ تجهلونَ فما كانَ جوابَ قومهِ إلاَّ أن قالوٓا أخرِجُوا ءَالَ لوط من قريتكم إنهم أناسٌ يتطهّرونَ﴾**. ويظهر من هذا مقام الإنكار والتوبيخ في سورة الأعراف، يدل على ذلك قوله مقام الإنكار والتوبيخ في سورة النمل أشد منه في سورة الأعراف، يدل على ذلك قوله - تعالى - في الأعراف : **﴿إنّكمْ لتأتوَن الرجالَ شهوةً﴾** وقوله في سورة النمل: **﴿أئنكُمْ لتأتونَ الرجال شهوةً﴾** بعد همزة الاستفهام المفيدة للإنكار والتوبيخ، ويفهم من قوله - تعالى - في الأعراف: **﴿بلْ أنتُم قومٌ مسرفون﴾** وقوله في النمل: **﴿بلْ أنتُمْ قومٌ تَجهلونَ﴾** أن الوصف بالجهل فيه زيادة توبيخ؛ ذلك أن وصف الإنسان بالإسراف أهون من وصفه بالجهل، ولذلك فقد بادر قوم لوط بالرد السريع عليه بلا أناة ولا ريث، لأنه أغاظهم بكلامه في أكثر مما حصل في الأعراف[٦٥]، فجاءت الفاء لتدل المستمع وشيكاً على إصرار أولئك على قبائحهم[٩٧]. ومما يدل على شدة غيظهم وتصريحهم باسمه في آية النمل: **﴿أخرجُوا ءَالَ لوطٍ﴾** مقابل الإيماء إليه وإلى من آمن معه بضميرهم في جملة : **﴿ أخرجوهم﴾**. وليس ثمة تناقض بين القولين والقصة واحدة، لأن الواو لا تناقض الفاء، ولكنها تعطف وتجمع[٩٨]، وليكون ما بعدها عقب ما قبلها أو متأخراً عنه، ومتقدماً عليه[٩٩]، ولا يحدث هذا بالفاء التي ترتب الحدثين وتعقب بينهما، مما هو في حقيقته أحد معاني الواو، ولهذا قال سيبويه: «وهي تضم الشئ إلى الشئ كما فعلت الواو؛ غير أنها تجعل ذلك متسقاً بعضه في إثر بعض»[١٠٠]، وقد اقتضى السياق في آية النمل معنى الترتيب والتعقيب، وأطلق ذلك في الأعراف لأنه لم يقض بذلك ولم يستدعه.

هذا من جهة، ومن أخرى فإن قوله تعالى في آية النمل: ﴿فما كانَ جوابَ قَومِهِ إلا أنْ قالُوا أخرِجُوا ءَالَ لوطٍ مِنْ قريتكُمْ﴾ يبدو وكأنه متسبب عن قول لوط : ﴿بل أنتُم قومٌ تجهلُونَ﴾ فهو يشبه أن يكون جواباً له، ومجيء قوله - تعالى -: ﴿فما كانَ جوابَ قَومِهِ﴾ بعد قوله : ﴿بل أنتم قومٌ تَجْهلون﴾ المختوم بالجملة الفعلية، وهو مما يصلح فيه الفاء، وكأنّ قولهم كان مرتباً على هذه الجملة وقد ختم الجواب بمسرفين في آية الأعراف، وليس أصلاً فيما تجعل الفاء جواباً فيه[١٠١] .

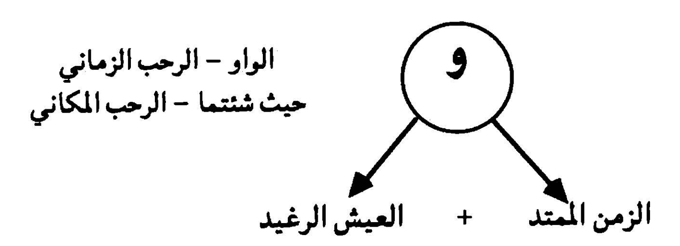
ومن استبدال الواو بالفاء أيضاً قوله - تعالى - في سورة الأعراف[١٠٢]: ﴿ وَيَـٰـادمُ اسكُنْ أنتَ وزوجُكَ الجنةَ فكُلاَ من حيثُ شئتُمَا ولا تقرَبا هذه الشجرةَ فتكُونَا من الظَّالمِينَ﴾، وقوله في سورة البقرة[١٠٣]: ﴿وقلنا يـٰادمُ اسكنْ أنتَ وزوجُك الجنةَ وكُلاَ منها رغداً حيثُ شِئتُما ولا تقرَبا هذهِ الشجرة َفتكُونا من الظَّالمِينَ﴾ ، وذلك قبل فعل الأكل في السياقين، جمعاً بين السكنى والأكل في الثانية بالواو[١٠٤] ، وترتيباً لهما وتعقيباً بالفاء[١٠٥] في الأولى. والواو أوسع من الفاء لأن من جملة معانيها الفاء[١٠٦] نفسها، وهي صالحة لجميع الأزمان بما فيها زمن الأحداث التي ترتب وتعقب ودلالتها على السعة في الاختيار، ومناسبتها لمقام التكريم، لأن قصة آدم في سورة البقرة مبنية على تكريمه[١٠٧] ، على خلاف قصته في الأعراف، لأنها ليست مبنية على هذا الأمر، فقوله - تعالى - : ﴿اسكن﴾ في آية البقرة من «السكنى» التي هي الإقامة مع طول اللبث، ومن «المسكن» وهو اتخاذ الموضع سكناً في آية الأعراف، لأن الله أخرج إبليس من الجنة بقوله: ﴿ اخرُجْ منها مذءوماً مَدْحُورا﴾[١٠٩]، وخاطب آدم بقوله : ﴿وَيَـٰـادمُ اسكنْ أنتَ وزوجُك الجنَّةَ﴾ أي : اتخذاها لأنفسكما مسكناً، فإبليس يخرج منها ليتخذها آدم مسكناً، ﴿فَكُلاَ مِنْ حيثُ شِئتُمَا﴾ ، وبهذا شاكلت الفاء هذا المكان؛ لأن اتخاذ المسكن لا يستدعي زمناً ممتداً، ولا يمكن الجمع بين الاتخاذ والأكل فيه، بل يقع الأكل عقب بدء السكن، وهذا الجمع في آية البقرة متحقق بين

السكنى والأكل[١١٠]، لأن الأمر ورد بعد أن كان آدم في الجنة للبث والاستقرار والأكل لا يتعلق بهذا المراد، لذا ورد بلفظ الواو.

والأمر في آية الأعراف وارد قبل دخوله الجنة كما أريد منه وله فكأنه - تعالى - قد قال: «إن دخلتموها أكلتم منها»[١١١]، فالدخول موصل إلى الأكل، والأكل متعلق وجوده بوجوده.

ويستنتج مما سبق أن المجيء بالواو في آية البقرة في قوله : ﴿وكلا﴾ للدلالة على السعة والاختيار، وهو المناسب لسياق الآية، ولمقام التكريم؛ لأننا لو قلنا لشخص: أدخل وكل، كان له الحق في الأكل متى شاء، ولو قلنا: أدخل فكل، كان عليه أن يأكل عقب الدخول، فالواو أرحب زماناً من الفاء[١١٢].

ومما يدل على أن آية البقرة واردة في مقام التكريم الإشارة إلى الرغد في سياقها وفي غير محدد، مما لم يذكر في آية الأعراف. وقد جمع بالواو في آية البقرة بين الزمن الممتد والعيش الرغد، لدلالتها على أن ذلك سيقع في مكان وزمان رحبين مطلقين غير محددين، تكريماً لآدم وزوجه:



لذلك كررت لفظة «الجنة» في البنية التحتية التي عبر عنها بالضمير في البنية السطحية «ياآدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا من الجنة رغداً حيث شئتما»، وجاءت ﴿رغداً﴾ صفة لموصوف محذوف، أي أكلاً رغَداً أي طيباً هنيئاً[١١٣]، دال على التوكيد، ومناسبة للتكريم، وقد قيد التضاد الزماني المطلق بـ ﴿مِنْ﴾ البعضية في الأعراف : ﴿من حيثُ شِئتُمَا﴾ لأن الموقف يتطلب ذلك.

نتائج البحث :

١ - لقد تصدى هذا البحث لظاهرة مهمة من ظواهر اللغة، وهي ظاهرة (الاستبدال)، وهي مصطلح حديث اعتمده (جومسكى) في تحليل بنية التراكيب النحوية والأساليب اللغوية الراقية، بغية الكشف عن سر الإبداع في التعبير، والكشف عن البنية العميقة (الدلالة).

٢ - لهذا المصطلح جذور عميقة في الموروث البلاغي العربي، استند إليه علماء العربية في استقراء الأصول من خلال استبدال مكون نحوي بآخر، والكشف عن الجانب الدلالي؛ إذ نجد ذلك عند سيبويه والجرجاني وغيرهما.

٣ - وجد البحث منهجه الصافي في القرآن الكريم؛ إذ فيه يتبين المسلك الجمالي من خلال أسلوبه البلاغي المعجز الكامن في سر الخروج عن التأليف الطبيعي للتركيب النحوي.

٤ - تبين للبحث أن الدقة المتناهية في هذا النمط من الأسلوب في القرآن الكريم، تكمن في الربط بين ظاهرة الاستبدال والسياق (contex) الذي ترتبط معه بشبكة من العلاقات الدلالية القادرة على إضفاء الطاقة التعبيرية الفذة، التي تعمق أبعاد الرؤية الجمالية وتفتح آفاقاً مدهشة لبناء علاقات أوسع في التشكيل اللغوي القائم بين المكونات النحوية.

٥ - يُعد أسلوب الاستبدال نمطاً راقياً من الأسلوب القرآني، لأن الأسلوب كما يتضح في هذا اللون من التعبير نسيج مترابط من الوحدات النحوية، التي يضفي عليها النظم وحدة متكاملة ذات دلالة مفهومة تسمو على الرصد المعجمي، لتنسجم مع الإيحاءات التي يفرضها السياق. عليه فإن البحث اللغوى الأصيل لابد أن يستقي من القرآن مادته لما تثير لغته فينا الرغبة في التأمل وتدفعنا إلى التدبر.

❖ ❖ ❖

الهوامش

١ - السيرة النبوية : ١/٢٧٠.

٢ - الإسراء : آية : ٨٨.

٣ - الخصائص : ٣/٢٤٥.

٤ - دلائل الإعجاز : ١.

٥ - نظرية البنائية في النقد الأدبي : ٣٦٤ - ٣٦٥.

٦ - علم اللغة العام : دي سوسير : ٢٦ - ٢٧.

٧ - علم الأسلوب : ٧٥.

٨ - تأويل مشكل القرآن : ١٢.

٩ - إعجاز القرآن : ٣٥.

١٠ - لسان العرب : مادة (بدل) .

١١ - A Dictrionary of Linguistics and Phonetics, P. 58.

١٢ - Linguistics and I tems, P. 10.

١٣ - بلاغة العطف في القرآن الكريم : ١٠١.

١٤ - في البلاغة العربية : ٥٣.

١٥ - الأنعام : آية : ١١.

١٦ - النمل : آية : ٦٩.

١٧ - المقتضب : ١/١٠، الجنى الذاني: ٤٠٦، مغني اللبيب : ١٥٨-١٦٠.

١٨ - الكتاب : ٤,٢١٧، المقتضيب : ١/١٠، الجنى الداني : ١٢١، مغني اللبيب : ٢١٣-٢١٤.

١٩ - الأنعام : آية : ٥.

٢٠ - الأنعام : آية : ٥٧ .

٢١ - الأنعام : آية : ١٣٥.

٢٢ - الأنعام : آية : ١٢.

٢٣ - الأنعام : آية : ٦.

٢٤ - أسرار التكرار في القرآن : ٦٥ - ٦٦، وينظر : ملاك التأويل : ١, ٤٢٣ - ٤٢٤.

٢٥ - درة التنزيل : ١١٢.

٢٦ - ينظر مغني اللبيب : ٢١٠.

٢٧ - الكشاف : ٧/٢، التفسير الكبير : ٣٦٣/١٢، معترك الأقران : ٥/٣.

٢٨ - درة التنزيل : ١١١ - ١١٢.

٢٩ - التعبير القرآني : ١٥٧ - ١٧٠.

٣٠ - النمل : آية : ٧٢.

٣١ - النمل : آية : ٥٧.

٣٢ - النمل : آية : ٦٧ - ٦٨.

٣٣ - النمل : آية : ٦٩.

٣٤ - الأعراف : آية : ١٢٣ - ١٢٤.

٣٥ - الشعراء : آية : ٤٩.

٣٦ - ينظر : الكتاب : ٢١٦/٤ ، شرح المفضل : ٩٠/٨.

٣٧ - الجنى الداني : ١٨٨.

٣٨ - ملاك التأويل : ٥٧٤/١.

٣٩ - الزمر : آية : ٦.

٤٠ - الأعراف : آية : ١١٦.

٤١ - طه : آية : ٦٨.

٤٢ - الأعراف : آية ١٢٤.

٤٣ - الأعراف : آية ١١٧.

٤٤ - ملاك التأويل : ٥٧٥/١.

٤٥ - الشعراء : آية : ٤٤.

٤٦ - الكهف : آية : ٥٧.

٤٧ - السجدة : آية : ٢٢.

٤٨ - الكتاب : ٢١٧/٤.

٤٩ - المقتضب : ١ : ١٠.

٥٠ - Fundamentals of Linguistic Analysis, P. 2.

٥١ - الكهف : آية : ٥٦.

٥٢ - أسرار التكرار في القرآن : ١٣٣. ونظر: درة التنزيل : ٢٨٣.

٥٣ - السجدة : آية : ١٢.

٥٤ - السجدة : آية : ٢١ - ٢٢.

٥٥ - درة التنزيل : ٢٨٣.

٥٦ - الأنعام : آية : ٦١ - ٦٢.

٥٧ - يونس : آية : ٣٠.

٥٨ - الكتاب : ٢١٦/٤.

٥٩ - مغني اللبيب : ٤٦٣.

٦٠ - الجنى الداني : ٤٠٦.

٦١ - ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٧/٧.

٦٢ - ينظر : إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم : ١٤٥/٣.

٦٣ - يونس : آية : ٢٨.

٦٤ - ينظر : الجامع لأحكام القرآن : ٣٣٣/٨.

٦٥ - What is Linguistics, P. 17.

٦٦ - ينظر : شرح الرضي على الكافية : ١٢/٤.

٦٧ - التوبة : آية : ٩٤.

٦٨ - التوبة : آية : ١٠٥.

٦٩ - ينظر : الكشاف : ٢٠٥/٢.

٧٠ - التوبة : آية : ٨١.

٧١ - التوبة : آية : ٩٤.

٧٢ - المقتضب : ١٠/١.

٧٣ - درة التنزيل : ٢٠٤.

٧٤ - ينظر : شرح المفصل : ١١١/٨.

٧٥ - ينظر : مغني اللبيب : ٢٢٨.

٧٦ - ينظر : جامع البيان في تفسير القرآن.

٧٧ - التوبة : آية : ١٠٢.

٧٨ - الكشاف : ٣٣٨/٣.

٧٩ - درة التنزيل : ٢٠٤.

٨٠ - دليل الدراسات الأسلوبية : ٣٩.

٨١ - طه : آية : ١٢٨.

٨٢ - السجدة : آية : ٢٦.

٨٣ - طه : آية : ١٢٤.

٨٤ - طه : آية : ١٢٧.

٨٥ - السجدة : آية : ٢٥.

٨٦ - الكتاب : ٢١٧/٤.

٨٧ - مجاز القرآن : ١٣٣/٢.

٨٨ - شرح المفصل : ٩٠/٨ .

٨٩ - مغني اللبيب : ٨٦٣.

٩٠ - الأعراف : آية : ٨٢.

٩١ - النمل : آية : ٥٦.

٩٢ - جامع البيان في تفسير القرآن : ١٦٥/٨.

٩٣ - التفسير الكبير : ٢٠٤/٢٤.

٩٤ - الأعراف : آية : ٨٢/٨٠.

٩٥ - النمل : آية : ٥٦/٥٤.

٩٦ - ينظر : التعبير القرآني : ١٨٢/١٨١.

٩٧ - القصص القرآني إيحاؤه ونفحاته : ١٩٣.

٩٨ - ينظر : الكتاب : ٢١٦/٤.

٩٩ - ينظر : معاني القرآن : ٢١١/٣.

١٠٠ - الكتاب : ٢١٧/٤ والمقتضب : ١٠/١.

١٠١ - ينظر : درة التنزيل : ١٦٢ - ١٦٣. وملاك التأويل : ٥٥٣/١ - ٥٥٤.

١٠٢ - الأعراف : آية : ١٩.

١٠٣ - البقرة : آية : ٣٥.

١٠٤ - الجنى الداني : ١٨٨.

١٠٥ - الكتاب : ٢١٧/٤.

١٠٦ - ينظر : التفسير الكبير : ١٤ : ٤٥.

١٠٧ - البقرة : آية : ٣٠ - ٣٨.

١٠٨ - الأعراف : آية : ١١ - ٢٥.

١٠٩ - الأعراف : آية : ١٨.

١١٠ - البرهان في علوم القرآن : ١٢٨/١، الانفاق : ٣١١/٣.

١١١ - التفسير الكبير : ٣ : ٤.

١١٢ - ينظر : التعبير القرآني : ٢٥٧.

١١٣ - إملاء ما مَنّ به الرّحمن : ٣٠/١.

مصادر البحث ومراجعه

أولاً : المراجع العربيـة :

١ - الاتقان في علوم القرآن : جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبو بكر السيوطي (ت ١١١هـ)، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، ١٩٧٤م.

٢ - إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم : أبو السعود محمد بن محمد العمادي، (ت ٩٥١هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

٣ - أسرار التكرار في القرآن: محمود بن حمزة بن نصير الكرماني (توفي في العقد الأول من القرن السادس للهجرة)، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، دار بو سلامة للطباعة والنشر والتوزيع، تونس ، ١٩٨٣م، ط١.

٤ - إعجاز القرآن : أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) تحقيق : السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م ، ط٣.

٥ - إملاء ما مَنّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري (ت ٦١٦هـ)، تصحيح وتحقيق: إبراهيم عطوة عوض، البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ١٩٦٩م، ط٢.

٦- البرهان في علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٧٢م، ط٢.

٧ - بلاغة العطف في القرآن الكريم : دراسة أسلوبية، الدكتور عفت الشرقاوي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٨١م.

٨ - تأويل مشكل القرآن: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ)، شرحه ونشره السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة (١٩٧٣م) ، ص٢.

٩ - التعبير القرآني: الدكتور فاضل السمرائي، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل (١٩٨٩م).

١٠ - التفسير الكبير : فخر الدين بن عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ)، دار الكتب العلمية، طهران (د.ت)، ط١٢.

١١ - جامع البيان في تفسير القرآن : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) ، دار الفكر بيروت (١٩٧٨م).

١٢ - الجامع لأحكام القرآن : أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنباري القرطبي (ت ٦٧١هـ) (الجزء السابع) تحقيق: أبي إسحاق إبراهيم إطفيش، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، جامعة الموصل (١٩٧٥).

١٣ - الجنى الداني في حروف المعاني: حسن بن قاسم المرادي (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق : طه محسن، مؤسسة دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل (١٩٧٥م).

١٤ - الخصائص : أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٤٩٢هـ)، تحقيق : محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت (د.ت)، ط٢.

١٥ - درة التنزيل وغرة التأويل في بيان الآيات المتشابهات في كتاب الله العزيز: الخطيب الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت ٤٢٠هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت (١٩٧٧م)، ط٢.

١٦ - دلائل الإعجاز : عبد القاهر الجرجاني، تصحيح : السيد محمد رشيد رضا، دار المنار، القاهرة (١٣٧٢هـ)، ط٥.

١٧ - دليل الدراسات الأسلوبية : الدكتور جوزين مستشال شريم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت (١٩٨٤م)، ط١.

١٨ - السيرة النبوية : أبو محمد عبد الملك بن هشام (ت ٢١٣هـ)، تحقيق : مصطفى السقا وآخرين، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة (١٩٥٥)، ط٢.

١٩ - شرح الرضى على الكافية: رضى الدين محمد بن الحسن الاستراباذي (ت ٦٨٨ هـ)، تحقيق : الدكتور يوسف حسن عمر، مطابع الشروق، بيروت (١٩٧٨م).

٢٠ - شرح المفصل : موفق الدين يعيشي بن علي بن يعيشي النحوي (ت ٦٤٣هـ)، عالم الكتب، بيروت (د.ت).

٢١ - علم الأسلوب : مبادؤه وإجراءاته، الدكتور صلاح فضل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (١٩٨٥م)، ط٢.

٢٢ - علم اللغة العام : فردينا ندوى سوسير، ترجمة الدكتور يوئيل يوسف عزيز، دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل (١٩٨٨م).

٢٣ - في البلاغة العربية : الدكتور رجاء عيد ، مكتبة الطليعة، أسيوط (د.ت).

٢٤ - القصص القرآني إيحاؤه ونفحاته: الدكتور فضل حسن عباس، دار الفرقان، عمان (١٩٧٨م)، ط٢.

٢٥ - كتاب سيبويه : أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق وشرح : عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة (١٩٨٨م)، ط٣.

٢٦ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت ٥٣٨هـ)، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت (د.ت).

٢٧ - لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت (د.ت).

٢٨ - إعجاز القرآن : أبو عبيدة ، معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ)، عارضه بأصوله وعلق عليه الدكتور محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة (١٩٧٠م)، ط٢.

٢٩ - معاني القرآن : أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء (ت ٢٠٧هـ) ، تحقيق : أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت (١٩٨٠م)، ط٢.

٣٠ - معترك الأقران في إعجاز القرآن : جلال الدين السيوطي - تحقيق : علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي، القاهرة (١٩٧٣م).

٣١ - مغني اللبيب عن كتاب الأعاريب : جمال الدين بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١هـ)، تحقيق : الدكتور مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت (١٩٨٥م).

٣٢ - المقتضب : أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق : محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت (د.ت).

٣٣ - ملاك التأويل : أحمد بن إبراهيم الغرناطي (ت ٧٠٨هـ)، تحقيق : سعيد الفلاح، دار العرب الإسلامي ، بيروت (١٩٨٣م)، ط١.

٣٤ - نظرية البنائية في النقد الأدبي : الدكتور صلاح فضل ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد (١٩٨٧م) ، ط٣.

ثانياً : المراجع الأجنبية :

(1) A Dictionary of Linguistios and Phonetics: David Crystal, Oxford: 1958.

(2) Fundanentals of Linguistio Analysis: W. Ronald, New York, 1972.

(3) Linguistics and Items: Hammarstron, New York, 1976.

(4) What is Linguistics? David Crystal: London, 1981.